Макс Шелер



РЕСЕНТИМЕНТ В СТРУКТУРЕ МОРАЛЕЙ






СЛОВО О СУЩЕМ

Max Scheler



DAS RESSENTIMENT IM AUFBAU DER MORALEN



Макс Шелер



РЕСЕНТИМЕНТ В СТРУКТУРЕ МОРАЛЕЙ

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО
А. Н. МАЛИНКИНА





САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА"
„УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КНИГА"
1999

УДК 14
ББК 87.3
Ш 42

Ответственный редактор
Л. Г. ИОНИН

Книга подготовлена при содействии
Института «Открытое Общество»
(Фонд Сороса)

Без объявления

ISBN 5-02-026812-7 («Наука»)
ISBN 5-7914-0040-3 («Университетская книга»)

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Предлагаемый читателю трактат Макса Шелера (1874—1928) был впервые опубликован в 1912 г. в «Журнале по психопатологии» под названием «О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры»*. Готовя его к публикации в сборнике своих сочинений «Избранные трактаты и статьи» (1915), М. Шелер не только изменил его название на «Ресентимент в структуре моралей», но и значительно расширил сам текст: была написана новая глава «К феноменологии и социологии ресентимента», ставшая главой I. В последующих прижизненных изданиях (1919, 1923) в текст были внесены лишь незначительные изменения. В издании 1919 г. сборник получил новое название, — «О перевороте в ценностях», — которое за ним с тех пор и сохранилось**.

Парадоксально, но факт: опубликованная за два года до первой мировой войны, книга читается так, будто написана сегодня! Апология Максом Шелером

---

* *Scheler M.* Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur // Ztschr. Psychopathol. Jg. I. H.2/3, Verlag Engelmann, Leipzig, 1912.

** *Scheler M.* Gesammelte Werke // Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. Bd 3: Vom Umsturz der Werte. 5. Aufl., Bern: A. Francke AG Verlag, 1972.

христианской морали в полемике с Ф. Ницше, его критика духовно-нравственных основ западной индустриальной цивилизации, ставящей «ценность полезного» выше «ценности жизни», не утратили своей актуальности. Но есть в этой небольшой работе и другое — ощущение опасности, которую несет индустриализм всему «живому миру», предчувствие грозящей катастрофы. Как известно, предчувствие Шелера не обмануло.

* * *

Я благодарен почетному президенту Международного общества Макса Шелера *Манфреду С. Фрингсу* за неоценимую помощь в освоении идейного наследия М. Шелера, а также профессору *Г. С. Батыгину*, под дружеским патронажем которого началась и закончилась работа над переводом. Без их деятельной поддержки и человеческого участия книга едва ли увидела бы свет. Особую признательность я хочу выразить профессору *Л. Г. Ионину*, взявшему на себя труд по редактированию перевода. Многие из его поправок и предложений были учтены и существенно улучшили текст.

Москва
26 января 1999 г.

ВВОДНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Одно дело — мысленно расчленять содержание внутреннего восприятия на комплексы, последние в свою очередь — на «простые» элементы, изучать условия и следствия искусственно варьируемых (посредством наблюдения или наблюдения и эксперимента) комплексов, и другое дело, описывая и понимая, выявлять целостные переживания и смыслы, которые как таковые сами содержатся в человеческой жизни, а не порождены путем искусственного «разделения» и «соединения». Первое — это путь синтетически-конструктивной и объясняющей психологии (методически ориентированной на естествознание), второе — путь аналитически-понимающей и дескриптивной психологии[i1]. Психические единства, которыми оперируют при первом способе исследова-

Примечание. Здесь и далее ссылки М. Шелера на литературные источники даны в том виде, в каком их приводит сам автор. Подстрочные сноски, принадлежащие М. Шелеру, отмечены буквами i, ii, iii и т. д. Примечания и комментарии, расположенные в конце текста, отмечены цифрами. Примечания и комментарии к сноскам Шелера отмечены в тексте цифрами, стоящими после букв i, ii, iii и т. д. Например, «i1» означает, что к подстрочной сноске М. Шелера в конце текста дано примечание. (*Прим. перев.*).

[i] Ср. неоднократно встречающиеся у Карла Ясперса в его книге Allgemeine Psychopathologie. (Berlin, 1913) пассажи о различии между каузальной и понимаемо-смысловой взаимосвязью душевной жизни.

ния, создаются искусственно. Вовсе не обязательно, чтобы эти единства схватывались также единым актом переживания и включались в него. Части такого искусственного единства скорее всего будут принадлежать совершенно различным актам переживания. Так, все существующие одновременно ощущения органов чувств, которые я в данный момент испытываю, принадлежат принципиально различным комплексам переживаний (например, восприятию писчей бумаги, восприятию того, что я сижу на своем стуле, восприятию того, что я нахожусь в этой комнате, восприятию процесса моего писания и т. д.). Тем не менее я могу связать их в любые комплексы или, наоборот, подвергнуть эти комплексы аналитической разбивке на части. Многое из того, что не входит в переживание и устанавливается лишь благодаря каузальному анализу путем искусственного варьирования начальных и конечных звеньев процесса, может быть обусловлено генетически; например, так я узнаю о том, что пребываю в положении равновесия и что сопровождающие мое положение ощущения обусловлены обычными ощущениями в ухе, которые соответствуют чувству равновесия, возникающему в находящемся там статолитном аппарате. Аналогичным образом в единство переживания не включено то из ощущений и их воспроизведений, что входит, например, в восприятие лежащей передо мной книги. Фактическое наличие этих элементов не исключает того, что они все-таки не переживаются в единстве этого восприятия. В то же время невообразимо сложные психические факты (в смысле первого из названных подходов) могут быть феноменально *простыми* постольку, поскольку они даны в *одном* акте переживания. Они тогда «феноменологически

просты». Переживаемые мною дружба, любовь, оскорбление, общее восприятие окружающего мира в какой-то фазе моего детства, — все это, с точки зрения первого способа рассмотрения, совокупность самых разных, случайно собранных вместе элементов (ощущений, представлений, умозаключений, суждений, актов любви и ненависти, чувств, настроений и т. д.); они, кроме того, разбросаны по совершенно разным местам объективного времени и прерываются переживаниями совсем иного рода и совсем иной степени единства, а также сном и пробуждением, болезнью и т. д. И тем не менее они образуют феноменальные единства пережитого и таковыми переживаются мною (не в объективно-каузальном смысле) как действенные и со-определяющие мои дела и поступки. Я, конечно, могу разложить каждое из названных выше единств переживаний на подъединства, например, на тот или иной «предшествующий случай», на ту или иную «ситуацию» внутри «дружбы», на тот или иной определенный взгляд или тот самый смех друга и т. д. Но эти частичные единства всегда должны быть опять-таки единствами переживания, т. е. такими, которые приобретают свое единство и свой смысл посредством одного акта переживания, а не за счет искусственного разделения и соединения. Они и тогда остаются частичными единствами переживаний, но не становятся помысленными единичными частями переживаний. Единства и комплексы, на которые нацелены оба направления исследований, никогда не совпадают друг с другом, и точно также никогда не могут совпасть их результаты. Впрочем, глубинная философская связь между ними не является предметом нашего обсуждения[2].

В дальнейшем *ресентимент* и исследуется как такое единство переживания и действия.

Мы пользуемся словом «ресентимент» не из особого предпочтения к французскому языку, а потому что нам не удается перевести его на немецкий[3]. К тому же благодаря Ницше[4] оно было разработано до Terminus technicus[5]. В естественном французском словоупотреблении я нахожу два элемента слова «ресентимент»: во-первых, речь идет об интенсивном переживании и последующем воспроизведении определенной эмоциональной ответной реакции на другого человека, благодаря которой сама эмоция погружается в центр личности, удаляясь тем самым из зоны выражения и действия личности. Причем, постоянное возвращение к этой эмоции, ее пере-живание, резко отличается от простого интеллектуального воспоминания о ней и о тех процессах, «ответом» на которые она была. Это — переживание заново самой эмоции, ее после-чувствование, вновь-чувствование[1]. Во-вторых, употребление данного слова предполагает, что качество этой эмоции носит негативный характер, т. е. заключает в себе некий посыл враждебности. Наверное, немецкое слово «Groll»[6] больше всего подходит для выражения основной части смысла данного слова. «Grollen» — это блуждающая во тьме души затаенная и независимая от активности «Я» злоба, которая образуется в результате воспроизведения в себе интенций ненависти или иных враждебных эмоций и, не заключая в себе никаких конкретных враждебных намерений, питает своей кровью всевозможные намерения такого рода.

[1] О своеобразии этих процессов см. мою книгу «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß». Halle, 1913. S. 7 ff.

I

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ И СОЦИОЛОГИИ РЕСЕНТИМЕНТА

Среди сделанных в новейшее время немногочисленных открытий в области происхождения моральных оценок открытие Фридрихом Ницше ресентимента как их источника — самое глубокое, несмотря на всю ошибочность его специального тезиса о том, что христианская мораль, а в особенности христианская любовь, — утонченнейший цветок ресентимента.

«Но *вот* само событие: из ствола того дерева мести и ненависти, еврейской ненависти — глубочайшей и утонченнейшей, создающей идеалы и пересоздающей ценности, ненависти, никогда не имевшей себе равных на земле, — произросло нечто столь же несравненное, *новая любовь*, глубочайшая и утонченнейшая из всех родов любви, — из какого другого ствола могла бы она произрасти?... Но пусть и не воображают, что она выросла как прямое отрицание той жажды мести, как противоположность еврейской ненависти! Нет, истинно как раз обратное! Любовь выросла из этой ненависти как ее крона, как торжествующая, все шире и шире раскидывающаяся в чистейшую лазурь и солнечную полноту крона, которая тем порывистее влеклась в царство света и высоты — к целям той ненависти, к победе, к добыче, к соблазну, чем глубже и вожделеннее впивались корни самой ненависти во все, что имело глубину и

было злым. Этот Иисус из Назарета, как Воплощенное Евангелие любви, этот «Спаситель», приносящий бедным, больным, грешникам блаженство и победу, — не был ли он самим соблазном в наиболее жуткой и неотразимой его форме, соблазном и окольным путем, ведущим именно к тем *иудейским* ценностям и обновлениям идеала? Разве не на окольном пути этого «Спасителя», этого мнимого противника и отменителя Израиля достиг Израиль последней цели своей утонченной мстительности?» (Генеалогия морали, 1 раздел, 8 фрагмент)[7].

«Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой местью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет „внешнему", „иному", „несобственному": *это* Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это *необходимое* обращение вовне, вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к „*ressentiment*": мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция в корне является реакцией» (1 раздел, 10 фрагмент).

« —„Я ничего не вижу, но я тем больше слышу. Это вкрадчивый, коварный, едва различимый шепот и шушуканье во всех углах и закоулках. Мне кажется, что здесь лгут; каждый звук липнет от обсахаренной нежности. Слабость следует перелгать в *заслугу*, это

бесспорно — с этим обстоит так, как Вы говорили", —

— Дальше!

— „а бессилие, которое не воздает, — в „доброту"; трусливую подлость — в „смирение"; подчинение тем, кого ненавидят, — в „послушание" (именно тому, о ком они говорят, что он предписывает это подчинение, — они именуют его Богом). Безобидность слабого, сама трусость, которой у него вдосталь, его попрошайничество, его неизбежная участь быть всегда ожидающим получает здесь слишком ладное наименование — „терпение", она столь же ладно зовется *добродетелью*; неумение отомстить за себя называется нежеланием мстить, может быть, даже прощением („ибо *они* не ведают, что творят, — только мы ведаем, что *они* творят!"). Говорят также о „любви к врагам своим" — и потеют при этом"» (1 раздел, 14 фрагмент).

Это наиболее важные места, в которых Ницше развивает свой странный тезис. Оставим пока в стороне отношение ресентимента к христианским ценностям, чтобы глубже проникнуть в обозначаемое этим словом *переживание*.

Вместо дефиниции дадим краткое предметное описание, предметную характеристику. Ресентимент — это *самоотравление души*, имеющее вполне определенные причины и следствия. Оно представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой натуры, — запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам.

В первую очередь имеются в виду такие душевные движения и аффекты, как жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство.

Важнейший исходный пункт в образовании ресентимента — импульс *мести*. Само слово «ресентимент» указывает, как уже говорилось, на то, что названные душевные движения строятся на предшествующем схватывании чужих душевных движений, т. е. представляют собой ответные реакции. Таким реактивным движением и является импульс мести в отличие от активных и агрессивных импульсов дружелюбной или, наоборот, враждебной направленности. Каждому мстительному импульсу должно предшествовать нападение или оскорбление. Важно подчеркнуть, что импульс мести вовсе не совпадает с побуждением к ответному удару или к защите, даже если эта реакция сопровождается гневом, яростью или негодованием. Если, например, животное, подвергшееся нападению, кусает того, кто на него напал, это нельзя назвать местью. Прямой удар в ответ на пощечину — тоже не месть. Две особенности существенны для квалификации акта как мести: моментальное или длящееся определенное время *торможение* и сдерживание непосредственно возникающего ответного импульса (а также связанных с ним побуждений гнева и ярости) и обусловленный этим перенос ответной реакции на другое время и до более подходящей ситуации («ну погоди, в другой раз!»); это торможение вызывается опережающей мыслью о том, что непосредственная ответная реакция приведет к поражению, и ясным чувством «немощи», «*бессилия*», связанным с этой мыслью. Следовательно, месть уже сама по себе — чувство, возникающее из переживания бессилия, так что она всегда — удел человека, в

каком-либо отношении «слабого». Наконец, в сущность мести всегда входит сознание того, что она «за что-то», т. е. она никогда не представляет собой просто сопровождаемую эмоциями ответную реакцию[1].

[1] Когда Штайнмец в своих интересных исследованиях о генеалогии чувства мести предполагает в качестве ступени, предшествующей «направленной мести», «ненаправленную месть» и приводит как доказательство то, что на самых примитивных стадиях развития народов после нанесенного оскорбления уничтожались животные (например, оказавшаяся под рукой лошадь) или деревья, или неживые предметы, то он упускает из виду сущность интенции мести, которая в отличие от таких аффектов состояния, как гнев, досада, ярость и т. д., всегда на что-то направлена. И на ступени цивилизации тоже бывают взрывы ярости, когда в гневе «крушат все направо и налево». Такие взрывы не имеют ничего общего с местью. Но если в случаях, приведенных Штайнмецем, речь идет все-таки о мести, то этому есть разные объяснения. Уничтоженный предмет может выполнять по отношению к предмету, на который направлена месть, либо функцию действительной или мнимой «принадлежности» (например, собственность или владение), либо символическую функцию, которая не обязательно постоянна, но может быть и мгновенной («это замещает то»). Этим объясняется не только уничтожение картин, протыкание фотографий, но и то, как иногда просто комкают бумагу или мнут носовой платок. Наконец, месть может быть «лишена объекта»; это бывает, когда она относится не к *определенному* объекту, а включает в себя весь контекст, в котором произошло оскорбление, — местность, город и т. д.; это может быть даже весь мир как нечто «иное». Такой случай был недавно: речь идет о массовом убийстве, совершенном учителем Вагнером. Однако и тут месть имеет направленный характер. Во всех случаях клановой, родовой и семейной мести (кровная месть) не существует, как это предполагают психологи, вторичного переноса объекта мести на представителя клана, рода, семьи, нанесшего оскорбление (через предощущение боли оскорбившего, которую он должен будет испытать, сочувствуя своему родственнику, выступающему в роли объекта мести), но есть лишь видение семьи, рода и т. д. как *преступника*, а их члена — как его *органа* (подобно тому, как если бы я отрубил ногу тому, кто мне отрубил руку). Впрочем, глубинное ядро чувства мести не обяза-

В силу этих двух особенностей импульс мести является самым подходящим отправным пунктом для формирования ресентимента. Наш язык тонко различает это. От желания мести через злобу, зависть и недоброжелательство к коварству — таков прогресс чувств и импульсов, вплотную подводящий к ресентименту. В случае жажды мести и зависти есть еще определенные объекты этих модусов враждебного отрицания. Им нужен определенный повод, чтобы появиться, их направленность зависит от определенных объектов, так что они исчезают вместе с устранением этого повода. Удавшаяся месть утоляет жажду мести точно так же, как и наказание того, на кого нацелен импульс мести, например самонаказание, искреннее прощение; зависть тоже исчезает, если блага, из-за которых я кому-то завидую, становятся моими собственными. Недоброжелательность, напротив, — это уже установка, связанная с определенными объектами в другом смысле. Она не возникает по определенным поводам и не исчезает вместе с ними. Она скорее *выискивает* в вещах и людях те объекты и ценностные моменты, которые могут ее

тельно связано с нанесением оскорбления или с ущемлением чувства собственного достоинства со стороны другого индивида, а, судя по всему, может быть вызвано нами самими путем унижения нашего собственного достоинства (или через симпатически переживаемое унижение достоинства другого человека). Так обстоит дело, например, в случаях, когда говорят: «Я бы себя самого избил, все волосы вырвал бы и т. д.». Эти явления не имеют ничего общего с актом покаяния, потребностью искупления и стремлением понести заслуженное наказание. Последние — не витальные импульсы, а духовные акты, и направлены они исключительно на сферу нравственных ценностей. См. *Steinmetz S. R.* Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. Leiden, 1894. См. далее мое сочинение «Reue und Wiedergeburt» в книге «Vom Ewigen im Menschen».

удовлетворить. Свержение с пьедестала и унижение, выпячивание негативных ценностных моментов в вещах и людях, которые и заметны-то лишь потому, что встречаются вместе с явно выраженными позитивными ценностными моментами; концентрация на негативных моментах, сопровождаемая острым чувством наслаждения, — все это становится устойчивой *формой* протекания переживаний, в которой могут найти себе место самые разнообразные материи. В этой форме или структуре у недоброжелательного человека *формируется* его конкретный жизненный опыт. Структура сама выбирает отдельные элементы жизненного опыта из всего возможного опыта жизни, выделяя их как действительные. Так что недоброжелательная установка — это уже не просто следствие такого рода опыта; опыт формируется совершенно независимо от того, имеет ли объект недоброжелательства прямое или косвенное отношение к возможному ущербу или пользе для данного индивида, содействует ли он ему или мешает. В случае «коварства» ниспровергающий импульс[8] погружается внутрь личности еще глубже и как бы в любой момент готов вырваться наружу и выдать себя в непроизвольном жесте, манере смеяться и т. д. Схожий путь пролегает от обычного «злорадства» к «злобе»; последняя пытается найти все новые и новые возможности позлорадствовать и уже выказывает себя более независимой от *определенных* объектов, чем злорадство.

Между тем все это — не ресентимент. Это лишь стадии в становлении его отправных пунктов. Жажда мести, зависть, недоброжелательность, коварство, злорадство и злоба только там вступают в процесс формирования ресентимента, где не происходит ни

нравственного преодоления (в случае мести, например, искреннего прощения), ни действия и соответственно адекватного отображения душевного движения во внешних проявлениях, например ругательствах, размахивании руками и т. д.; и где это не происходит потому, что такое действие или выражение сдерживается еще более очевидным сознанием собственного *бессилия*. Мститель, чувством подвигнутый на действие и мстящий; ненавистник, наносящий вред противнику, осыпающий его руганью при других или хотя бы высказывающий ему «свое мнение»; завистник, пытающийся получить то, чему он завидует, путем работы, обмена, преступления и силы, — все они не впадают в ресентимент. Только там существуют условия для его возникновения, где особая сила этих аффектов идет рука об руку с чувством бессилия от невозможности претворить их в поступки, и поэтому их «сдерживают, закусив губу», — из-за физической или духовной слабости, из страха и трепета перед тем, на кого направлены аффекты. Почва, на которой произрастает ресентимент, — это прежде всего те, кто *служит, находится под чьим-то господством*, кто понапрасну прельстился авторитетом и нарвался на его жало. Там, где он обнаруживается у кого-то другого, либо имел место перенос посредством психического заражения (речь идет о тех, кто особенно подвержен воздействию необыкновенно прилипчивой отравы ресентимента), либо в самом человеке есть насильственно подавленное влечение, выход которому дал ресентимент и которое теперь проявляется в форме «озлобления» и «отравления» личности. Если слуга, с которым плохо обошлись, позволит себе «выругаться в прихожей», он не впадет в ту внутреннюю «ядовитость», что свойственна ре-

сентименту; но это произойдет, если он должен будет делать «хорошую мину при плохой игре» (как это пластично выражает поговорка), затаив в себе отрицательные, враждебные аффекты.

Проследим более подробно различные отправные пункты формирования ресентимента.

Импульсы мести ведут к формированию ресентимента тем скорее, чем в большей мере жажда мести становится собственно *страстью к мщению, мстительностью*, чем больше направленность мстительного импульса смещается на неопределенный круг объектов, которые имеют лишь одну известную общую особенность, чем меньше жажда мести утоляется в процессе мщения одному определенному объекту. Чувство мести, долгое время не удовлетворявшееся, может привести к внутреннему надлому и даже смерти, особенно если сознание собственной «правоты», связанное с местью уже по самой своей природе (но отсутствующее, к примеру, во взрывах ярости и гнева), переходит в чувство «долга»[i]. Если мы имеем дело с мстительностью, то инциденты, которые могли бы дать повод к акту мести, выискиваются прямотаки инстинктивно (без осознанного волевого акта), а оскорбительные намерения усматриваются путем самообмана в любых поступках и высказываниях окружающих, которые отнюдь не имели в виду никакого оскорбления. Часто симптомом мстительного характера является особая «ранимость». Мстительность подыскивает лишь удобный случай, чтобы вырваться наружу, хватаясь буквально за все, что годится для мести. Однако мстительность тем скорее ведет

[i] Ж.-М. Гюйо приводит такие примеры в своей книге «Esquise d'une morale sans obligation ni sanction» (1885).

к формированию ресентимента, чем дольше *откладывается* мщение, которое должно привести к восстановлению оскорбленного чувства собственного достоинства или поруганной «чести», либо компенсировать нанесенный вред, еще скорее, если вытесняется *продукт фантазии*, связанный с местью, и совсем скоро, если вытесняется само побуждение к мести. Только тогда к этому *состоянию* присоединяется тенденция к ценностной девальвации[9] другого человека, посредством которой иллюзорно снимается напряжение.

Такого рода условия полнее всего выполняются, когда вступают в силу следующие факторы.

Суть мстительного чувства заключается в том, что, возникнув вследствие подавления по причине бессилия первого ответного импульса, оно имеет тенденцию к длительной отсрочке и вытеснению. Это выражено в поговорке: «местью лучше всего наслаждаться, когда уже остыл». Вот почему месть — ceteris paribus[10] — всегда позиция более слабой стороны. Но для чувства мести существенно и то, что оно как бы *уравнивает* оскорбленного и оскорбившего[i][11]. Раб,

---

[i] Страшный взрыв ресентимента во времена французской революции, направленный против аристократии и всего того, что связано с ней и ее стилем жизни, был бы совершенно немыслим (как и формирование ресентимента), если бы сама аристократия не состояла более чем на 4/5 своей номинальной численности (по расчетам В. Зомбарта, см.: «Luxus und Kapitalismus». München, 1912. S. 10—24) из буржуазных «ротюре», которые вместе с покупкой дворянских поместий завладевали также титулами и именами их бывших владельцев, и если бы она не разложилась с кровно-родственной точки зрения из-за браков, осуществляемых исключительно ради денег. Особую остроту ресентименту придало как раз новое чувство *равенства*, родившееся у тех, кто восстал против господствующего слоя.

по природе являющийся рабом или чувствующий и сознающий себя рабом, не испытывает *никакого* чувства мести, когда хозяин оскорбляет его; точно также — и распекаемый слуга-подхалим, и ребенок, получающий затрещину. Наоборот, высокие, сдерживаемые втуне притязания, гордыня, не соответствующая внешнему статусу, особенно благоприятны для пробуждения чувства мести. С социологической точки зрения, отсюда следует важный вывод: этого душевного динамита образуется тем больше, чем больше *разрыв* между политическим и правовым (конституционным или соответствующим «обычаю») положениями, а также публичной значимостью групп — и их *фактическим* отношением к власти. Роль играет не какой-то один из этих факторов, а разрыв между ними. В условиях не только политической, но и социальной демократии, стремящейся к имущественному равенству, по крайней мере социальный ресентимент не может разрастись до крупных размеров. Но он не должен быть большим — и на самом деле не был, — например, при кастовом устройстве общества, существовавшем в Индии, или в четко структурированном сословном обществе. Максимально сильный заряд ресентимента должен быть в таком обществе, где, как у нас, почти равные политические права и соответственно формальное, публично признанное социальное равноправие соседствуют с огромными различиями в фактической власти, в фактическом имущественном положении и в фактическом уровне образования, т. е. в таком обществе, где каждый имеет «право» сравнивать себя с каждым и «не может сравниться реально». Здесь совершенно независимо от индивидуальных характеров и переживаний в самой

структуре социальности заложен мощный заряд ресентимента, с которым обществу придется считаться.

С этим фактором связан другой, благодаря которому мстительное чувство тем скорее переходит в ресентимент, чем более оно становится длящимся состоянием, непрерывно ощущаемым как неподвластное воле состояние «оскорбленности»; в чем большей мере оскорбление воспринимается как *судьба.* Самый яркий пример тому — случаи, когда человек или группа видят нечто, достойное отмщения, уже в самом своем *существовании* и бытии-таким-как-оно-есть. Это бывает у индивидов, имеющих дефекты телосложения, особенно если те бросаются в глаза, а также при нарушении природных способностей. Ресентимент калеки типичен; то же самое имеет место при отставании в развитии и слабоумии. Чудовищный еврейский ресентимент, как справедливо замечает Ницше, питается из двух источников: с одной стороны, это сочетание чрезвычайной национальной гордости евреев («избранный народ») с презрением и гонениями, которые веками воспринимались как судьба; с другой стороны, в последнее время это еще более сильное сочетание формального конституционного равноправия с фактической дискриминацией. Особая тяга этого народа к приобретательству и наживе, несомненно, является (наряду с факторами, обусловленными природными задатками и другими причинами) следствием уязвленности еврейского самолюбия — черты, ставшей конституциональной; эта тяга — сверхкомпенсация за недостающее социальное признание, которое соответствовало бы свойственному нации чувству собственной значимости. Ощущение

того, что уже само существование твоей группы и ее судьба есть нечто, «взывающее к отмщению», стало мощным движителем активности четвертого сословия. Чем более фатальным кажется долгое социальное угнетение, тем менее оно способно высвободить силы для практического изменения этого состояния и тем менее ему содействует; но тем скорее оно вырождается в лишенную позитивных целей *критику* всего существующего. Особое свойство «критики», которую можно назвать «ресентиментной», заключается в том, что всякая помощь в устранении состояния, воспринимаемого как отягощающее, не приносит удовлетворения (в противоположность тому, как это бывает при любой критике с позитивными целями), но, наоборот, вызывает раздражение, ибо парализует удовольствие от пустой ругани и отрицания. О многих наших политических партиях можно сказать, что нельзя раздосадовать их сильнее, чем *осуществив* их программные требования или помешав им гордиться собственным «принципиальным оппозиционерством» путем привлечения к позитивному сотрудничеству в практической государственной работе. «Ресентиментную критику» отличает как раз то, что на самом деле она вовсе не «желает» того, что выдает за желаемое; она критикует не для того, чтобы устранить зло, а лишь использует зло как предлог, чтобы высказаться. Кто не знает депутатов парламента, чья критика безоговорочна и безмерна именно потому, что они знают: министрами им никогда не стать? Где такая *робость* перед властью — в противоположность *воле* к власти — становится конституциональной, критикой движет ресентимент. И наоборот, опыт показывает, что у политической партии легче всего вырвать жало,

предложив ей позитивное сотрудничество в государственных делах[i].

Второй отправной пункт в формировании ресентимента образуют *зависть, ревность и стремление к конкуренции.* «Зависть» в обычном смысле слова возникает из чувства бессилия, которое стоит на пути стремления к обладанию вещью, потому что ею обладает другой. Однако напряжение между этим стремлением и этим бессилием приводит к зависти лишь там, где оно разряжается в акте ненависти или в формировании установки ненависти по отношению к обладателю данной вещи; где, следовательно, в результате самообмана другой человек и та вещь, которой он обладает, воспринимаются и переживаются нами как *причина* нашего (приносящего страдания) необладания этой вещью. Благодаря самообману, который наше бессилие овладеть вещью выдает нам за позитивную силу, направленную «против» нашего стремления[ii] к обладанию, начальное напряжение несколько ослабевает. Без переживания этого бессилия, как и без описанного выше каузального

---

[i] Современный полупарламентаризм в германском рейхе благоприятно действует на народное здоровье как средство освобождения от накопившегося в избытке ресентимента. Но поскольку парламент отстранен от деятельности управления и не олицетворяет собой политический ум и волю нации, он привлекает к себе ресентиментные типажи, ответственные за то, что парламентские вотумы недоверия скорее укрепляют, нежели колеблют положение министров.

[ii] Поэтому в переживании зависти простое обладание желанной вещью другим человеком дано прямо как «отъятие» у нас этой вещи другим человеком; это следствие того, что в духовном взгляде на вещь мы сначала (иллюзорным образом) *присвоили* ее, а когда потом вдруг обнаруживаем, что данной вещью обладает кто-то другой, это обладание кажется нам некой «силой», изымающей у нас вещь, т. е. ее «отъятием».

заблуждения, не может быть настоящей зависти. Простое нежелание, чтобы другой человек обладал вещью, к которой стремлюсь я, — это еще не зависть; оно служит мотивом для приобретения этой или такой же вещи каким-нибудь способом, например ее можно заработать, купить, украсть, отнять силой. *Зависть* рождается только там, где попытка достать вещь этими способами не удалась и где появилось сознание собственного бессилия. Вот почему зависть нельзя ставить в один ряд с другими душевными началами (стяжательством, властолюбием, тщеславием) как движущую силу развития цивилизации. Зависть не напрягает, а ослабляет волю к приобретательству. И опять-таки зависть приводит к формированию ресентимента только там, где речь идет о ценностях и благах, которые по самой их природе *нельзя приобрести*, и лишь тогда, когда таковые попадают в поле нашего сравнения — в сферу, где наши внутренние изменения происходят через сравнение себя с другими. Самая бессильная зависть — это в то же время самая ужасная зависть. Поэтому зависть, ведущая к формированию наиболее сильного ресентимента, — та, что направлена на индивидуальную *сущность* и *бытие* другой личности: *экзистенциальная зависть*. Она словно беспрестанно нашептывает: «Все я тебе могу простить; только не то, что ты существуешь и что ты есть существо, которое ты есть; только не то, что не я есть то, что есть ты; что „Я" не есть „Ты"!» Такая зависть с самого начала словно бы лишает другую личность права на существование, которое воспринимается как «гнет», «вызов», умаление до ничтожных размеров собственной личности. В жизни великих людей легче найти кризисные времена, когда любовь и зависть по отношению к другим

людям, наделенным выдающимися достоинствами, вновь и вновь сменяли друг друга, и лишь через некоторое время что-то одно брало верх и укреплялось. Именно эту ситуацию имел в виду Гёте[12], когда говорил: «Против превосходства другого нет иного спасительного средства, кроме любви». В отношении Антонио к Тассо в третьем действии второго акта он как раз и рисует такое переменчивое состояние[13]. Между Марио и Суллой, Цезарем и Брутом разыгрывается то же самое. Помимо этих все же достаточно редких случаев экзистенциальной зависти существуют более или менее распространенные, прежде всего врожденные, естественные и характерные свойства индивидов и групп, которые обычно вызывают ресентиментную зависть: красота, высокий статус расы, передаваемые по наследству ценные черты характера; такая зависть сильнее, чем зависть к чужой собственности, сословной принадлежности, к имени, чести. Именно для этих видов зависти характерно иллюзорное обесценивание позитивных ценностей, вызывающих зависть. Но об этом речь пойдет ниже.

Во всех перечисленных случаях происхождение ресентимента связано с особого рода установкой на *ценностное сравнение* самого себя с другими, которое нуждается в отдельном небольшом исследовании. Мы постоянно сравниваем нашу собственную ценность вообще или какое-нибудь из наших качеств с ценностными качествами других людей; такие сравнения делает каждый — благородный и подлый, добрый и злой. Тот, кто выбирает себе за образец, скажем, «героя», каким-то образом зависит от этого ценностного сравнения. Всякого рода ревность, честолюбие насквозь пронизаны такими сравнениями, но не является исключением и позиция, например,

того, кто считает себя «последователем Христа». Мы не можем согласиться с Г. Зиммелем, когда он, определяя аристократизм, благородство, утверждает, что благороден тот, кто не сравнивает себя и собственную ценность с другими, «отвергает любое сравнение». Кто отвергает любое сравнение, тот не благороден, а один из «оригиналов» Гёте, «своенравный шут» — если не сноб! Но Зиммель, несомненно, подметил нечто очень верное. Каждое «сравнивающее сознание» может реализоваться разными способами. Остановимся на двух из них. В первом случае элементы отношений схватываются по отдельности в особых перцептивных актах уже до и независимо от процесса сравнения, либо как внезапно возникшее отношение «подобия», «одинаковости» и т. д. (без всякой предварительной сравнивающей деятельности). Во втором случае, *наоборот*, элементы отношений даны лишь благодаря тому, что наполняют собой *неопределенные* основания заранее схваченных одноэлементных или вообще пустых отношений. При этом отношения между двумя коррелятивными элементами (например, цветами, звуками, лицами и т. д.) задают именно феноменально установленные факты при наличии хотя бы одного элемента, как, например, в случае, когда мы уловили определенное сходство чьего-то лица с другим, которое мы не можем себе еще представить, но лишь пытаемся отыскать в памяти. Корреляционное сознание как простых, так и сложных содержаний определяет появление в сознании другого содержания. Вообще, на феноменальном уровне можно обнаружить даже пустые коррелятивные переживания, которые мы осознаем лишь благодаря тому, что соответствующие содержания заполняют еще не занятые места уже

данных нам и квалифицированных нами отношений. Это различие существенно. То, что Зиммель называет позицией «благородства», состоит в том, что ценностно-сравнивающее «измерение» моей ценности и ценности другого человека никогда не становится основополагающим условием для постижения моей собственной ценности и ценности другого и что это измерение никогда не ограничивает и не подвергает содержательной селекции те ценности, которые постигаются мной и другим. Благородный человек имеет совершенно наивное, нерефлектированное, смутное, непрерывно наполняемое в каждый момент сознание собственной ценности и полноты своего бытия, словно он сам по себе, независимо ни от чего, укоренен в универсуме. Это сознание вовсе не есть «гордость» — результат пережитого *умаления* «наивного» представления о собственной ценности и ее особой искусственной «фиксации» в акте рефлексивного постижения и «сохранения»[i]. Именно естественное чувство собственного достоинства, сопровождающее «благородного человека», как тонус — мускулы, позволяет ему спокойно вбирать в себя все многообразие содержаний и форм позитивно ценного, которое есть в других людях, и «желать» им того же — свободно и щедро, без тени зависти. Сознание, что в универсуме позитивно ценного еще *больше*, наполняет «благородного человека» радостью и делает мир в его глазах еще более достойным любви, чем прежде. Чувство собственного достоинства, свойственное «благородному человеку», не «складывается» из особых чувств, основанных на ценности его отдельных качеств, способностей, дарований; оно составляет

[i] Гордость, таким образом, всегда основана на *недостатке* этого естественного самосознания.

скорее саму его *сущность* и *бытие*. Именно поэтому, сравнивая, он может спокойно констатировать, что другой «превосходит» его в том или ином «качестве», в той или иной «способности», да и вообще — во всех способностях. Это нисколько не умаляет прирожденного чувства ценности собственного бытия, которое не нуждается в том, чтобы его доказывали и оправдывали какими-то успехами или способностью их добиваться, а в крайнем случае может быть лишь ими «проверено». Напротив, глубинный корень «подлости» (в точном смысле слова) заключается в том, что ощущение собственного достоинства и достоинства другого *основано только на* схватывании отношения *между* собственной ценностью и ценностью другого, а также в том, что вообще ясно осознаются только те качества, которые представляют собой «возможные» дифференцирующие значения между собственной ценностью и ценностью другого. «Благородному человеку» ценности даны в переживании *до* сравнения; подлый переживает их впервые лишь *в* сравнении и через его *посредство*. Таким образом, у «подлого» структура «соотношение собственной ценности с ценностью другого» становится своего рода селективным условием его ценностного познания вообще. Он не может постичь ценность другого человека, не увидев в нем чего-то «более высокого» или «более низкого», чего-то «большего» или «меньшего» по сравнению с собственной ценностью, т. е. не *измеряя* других самим собой и самого себя другими.

На общем фундаменте такой установки строятся еще два человеческих подтипа, которые различаются в зависимости от того, связана ли эта установка с силой или слабостью, с властью или ее отсутствием.

Разновидность «подло» оценивающего типа, сопряженная с силой, — это честолюбец, «*карьерист*»; сопряженная со слабостью — *ресентиментный тип.*

«Карьеристом» мы называем не того, кто энергично и всеми силами стремится к власти, собственности, почестям и другим высоко ценимым благам. До тех пор, пока такой человек занят самим существом «дела», которое представляет и продвигает по роду своей профессиональной деятельности, он не заслуживает того, чтобы так называться. «Карьеристом» является скорее тот, у кого на первый план вышло желание быть и значить больше по сравнению с другими людьми, отодвинув на второй план значимость профессии; тот, для кого любое «дело» — всего лишь одинаково безразличный повод освободиться от угнетающего чувства «меньшей» значимости по сравнению с другими, которое неизбежно возникает при такой установке на сравнение.

Если этот тип познания ценностей становится господствующим в *обществе*, то ядром такого общества оказывается «*система конкуренции*». Она существует в тем более чистом виде, чем меньше сравнение ограничивается определенными сферами, например сословиями и подобающими этим сословиям развлечениями, образом жизни, обычаями и т. д. Средневековый крестьянин, живший до XIII века, не сравнивал себя со своим господином, ремесленник не сравнивал себя с рыцарем и т. д. Крестьянин равнялся в лучшем случае на более богатого или уважаемого крестьянина — и точно так же дело обстояло у всех: сравнение происходило только внутри *собственной* сословной сферы. У каждого сословия был свой круг жизненных задач, связанных со спецификой его деятельности, и эта идея особой жиз-

ненной задачи, присущая группе как таковой, удерживала сравнивающее восприятие в рамках отдельных общностей. Если последние между собой и сравнивались, то лишь как групповые единства. Поэтому в такие эпохи все отношения жизни пронизывает идея о данном Богом и природой «месте», на котором каждый человек призван исполнить свой особый долг. Ценности человека и его жизненные запросы формируются только в сфере значимости этого места. Каждый — от короля до шлюхи и палача — занимает формально «благородную» позицию, с точки зрения которой он на своем «месте» незаменим. Напротив, в «системе конкуренции» идеи жизненных задач и их значимости вырабатываются в принципе только на основе желания быть и значить больше через сравнение всех со всеми другими. Любое «место» становится всего лишь транзитным пунктом в этой всеобщей погоне за «больше-значимостью». Причем, внутренняя *безграничность* стремления является следствием упразднения некогда существовавшей содержательной и ценностно-качественной обусловленности стремления. Одновременно эта структура ценностного познания приводит к первичности восприятия вещных благ как «товаров», т. е. меновых объектов, выражаемых в денежной стоимости. Вместе с тем она ведет к восприятию временного течения жизни (как индивидов, так и сообществ) в форме «прогресса»; к этой форме восприятия присоединяются специфические «прогрессистские устремления». Если раньше конечной целью реализации какого-нибудь экономически обусловленного мотива, образующего феноменальное единство переживания (неважно, крупное или малое), было «обладание собственностью» и «наслаждение» какой-либо качественно определенной вещью, в силу этого

представляющей собой ценность, а деньги были только промежуточной целью (средством обмена), то теперь «конечным пунктом» такого процесса становится определенное количество денег, а качество вещи, наоборот, — «промежуточной целью». Вместо прежней мотивации, имевшей структуру «товар—деньги—товар», появляется мотивация со структурой «деньги—товар—деньги» (К. Маркс). Наслаждение «качеством», конечно, не прекращается, но это наслаждение — да и сама его возможность — все больше реализуется лишь в границах благ, воспринимаемых *первично* как товары.

В акте восприятия ценностей, заключенных в отдельных *жизненных фазах*, взятых вообще и конкретно-индивидуально (детство, юность, зрелость, старость), теперь также схватывается лишь тот особый их аспект, в свете которого каждая из фаз обладает *большей* ценностью[14], чем другая, и ни одна из них не имеет своей собственной ценности и самобытного смысла. Идеи «прогресса» и «регресса» устанавливаются теперь не эмпирически, по жизненным фазам, пережитым сначала в их самобытном содержании, — они становятся активными формами понимания самого себя, других людей и истории. Ж.-Ж. Руссо был первым, кто выступил против педагогического учения, считавшего детство и юность всего лишь формами, предваряющими зрелость[15]. Л. фон Ранке[16] впервые противопоставил ребячески-прогрессистскому либеральному пониманию истории свои блестящие аргументы: «Такое, с позволения сказать, промежуточное поколение как бы ничего не значит само по себе; оно не состоит в прямом отношении с божественным и может хоть что-то значить только как ступень для следующего поколе-

ния. Но я утверждаю: каждая эпоха имеет непосредственное отношение к Богу, и ценность поколения состоит отнюдь не в том, что из него народится, а в самом его существовании, в его собственной самости»[1]. Отвергаемому здесь взгляду соответствует прогрессистский принцип, согласно которому всяким стремлением и деянием движут не конкретные предметные цели, а желание преодолеть «планку», поставить «рекорд». Именно оно превращается в основной движущий мотив, а предметные цели, лишь *вторично вырастающие* из этого стремления, предстают как безразличные «промежуточные пункты» на пути прогресса.

Иное дело, когда с установкой на соотносительное оценивание сопряжено *бессилие*. Тогда продуктом гнетущего сознания собственной неполноценности — а оно всегда бодрствует в «подлом» типе ценностного познания — не может быть активное поведение. Между тем мучительное напряжение требует разрядки. Она происходит в специфической *ценностной иллюзии ресентимента*. В первую очередь сознание собственной большей ценности или равноценности, к которому стремится «подлый человек» и которое снимает напряжение, достигается иллюзорным путем за счет *принижения* ценных качеств объекта сравнения или с помощью выработки особой «слепоты» по отношению к ним; но потом — и здесь мы впервые сталкиваемся с действием собственно ресентимента — оно достигается посредством иллюзорного восприятия и фальсификации *самих ценностей*, в свете которых возможные объекты сравнения

[1] См.: *Ranke L.* von. «Über die Epochen der neueren Geschichte». I. Vortrag.

вообще могут иметь хоть какую-нибудь позитивную ценность[i].

В этом месте общефилософский вопрос о проблеме ценностей становится столь существенным для понимания ресентиментной иллюзии, что обойти его никак нельзя. Он касается *основополагающего отношения ценностного сознания и стремления*, желания. Теория, разделяемая многими еще со времен Спинозы[17], утверждает: слова «хороший» и «плохой» по сути означают не что иное, как «желаемый» («Begehrt-werden»), «достойный стремления» и соответственно «вызывающий отвращение», «противный». Хороший, по Спинозе, означает «желаемый»; соответственно «желанный», или «могущий быть желаемым» («Begehrt-werden-können»), имеет место там, где нет в наличии актуального желания. Таким образом, согласно этому учению, не влечение и отвращение строятся на первичном и фундирующем его *ценностном сознании* о «чем-либо», а ценностное сознание «есть» не что иное, как осознание желания или возможности желать чего-либо. В другом месте[ii] я опроверг эту теорию самым обстоятельным образом[18]. Здесь следует лишь заметить, что она сама является чистым продуктом ресентимента и в то же время описанием ресентимента. Фактически в любом стремлении наглядно содержится лежащее в его основе ценностное сознание, которое реализуется в чувствовании соответствующих ценностей, в их «предпочтении» и т. д. Но возможно и появление *ценностной слепоты* или *ценностной иллюзии* по отно-

---

[i] См. последующее изложение.

[ii] См. «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». II часть. См. также мою статью «Ethik» в «Jahrbücher der Philosophie». II. Jahrgang. Berlin, 1914.

шению к тем ценностям, достичь которых данный субъект оказывается не в состоянии. Принижение ценностей или тех ценностей, которые таковыми считаются, до уровня собственного фактического желания или собственной способности желать — в противоположность сознательному акту *«отречения»* от этих ценностей; стало быть, ограничение ценностного сознания *собственным, данным от природы уровнем* влечения — вместо соотнесения этого уровня с масштабом воспринятых в чистом виде ценностей; иллюзорное деление ценностей на «высокие» и «низкие» соразмерно структуре собственных желаний и волевых целей — все это не процесс, в котором реализуется нормальное и предметно осмысленное ценностное сознание, а прямо обратное тому, что утверждает данное учение, — главный источник слепоты, заблуждений и иллюзий ценностного сознания. Именно акт «отречения» как раз и доказывает, что ценностное сознание не должно растворяться в способности стремления. Если сознание того, к чему именно *мы в состоянии* стремиться, ограничивает наше *ценностное* сознание — как, например, в старости по отношению к ценностям, к которым может стремиться только молодость, — или если предметное содержание наших стремлений накладывается на содержание нашего ценностного сознания, то в принципе уже начался процесс принижения всех ценностей до нашего фактического состояния, естественным концом которого является дискредитация мира и всех его ценностей. Только своевременный акт «отречения» освободит нас от этой тенденции к самообману, только он позволит нам «не завидовать» тогда, когда «стремиться» мы уже не способны. Доказательством того, что наше ценностное сознание

не зависит от желания и от способности желания, служит и следующее: извращенные желания (например, извращения инстинкта питания, полового влечения, сладострастное стремление к боли и страданиям и т. д.) не обязательно сопровождаются извращением *ценностного* сознания. Как свидетельствуют Рибо[19] и другие, в период, когда извращения только возникают, чувства еще нормальны. Например, «отвратительное» блюдо все еще вызывает отвращение, хотя возникает импульс «съесть». Лишь позднее «чувства медленно следуют за влечением» (Рибо); но и тогда за ним еще не обязательно следует ценностное сознание. Никаких «извращений ценностного чувства», которые бы соответствовали извращениям влечений, вовсе нет, а есть лишь *иллюзии* и *заблуждения* ценностного чувства: это вытекает из познавательной природы самого «чувства» и «предпочтения».

Поэтому феноменологическое своеобразие ценностного заблуждения, вызванного ресентиментом, та особенность внутренней диспозиции, возникающая у человека, который стремится «дискредитировать» давящие на него чуждые ценности, состоит не в том, что последние вообще не даны ему в переживании как «позитивные», «высокие» или что их вовсе «нет» в его переживании. Тогда о «заблуждении» не было бы и речи. Это своеобразие заключается также не в том, что человек, хотя и переживает их сообразно их природе, однако выносит им ложный, т. е. противоречащий пережитому, приговор. Это было бы «ошибкой» или обманом. Если попытаться описать искомую внутреннюю диспозицию, то она будет выглядеть примерно так: ценности еще даны субъекту как позитивные и высокие, но они словно *покрыты* иллюзорными ценностями, как бы слабо «просвечи-

вают» сквозь них. Это «просвечивание» истинных, объективных ценностей сквозь противопоставляемые им ресентиментной иллюзией ценности мнимые, это смутное сознание того, что живешь в каком-то неподлинном *кажущемся мире*, будучи не в силах вырваться из него и увидеть то, что *есть на самом деле*, — вот неотъемлемая составная часть всего комплекса переживаний[i] [20].

Каким способом и в какой мере формируется ресентимент в группах и индивидах — это, как уже говорилось, в первую очередь связано с природными способностями соответствующего человеческого материала и во вторую — с социальной структурой общества, в котором эти люди живут. Причем сама социальная структура уже определена наследственными природными способностями господствующего типа человека и структурой его ценностного переживания. Так как ресентимент никогда не может образоваться без специфического чувства бессилия —

---

[i] В интересном исследовании под названием «Христос и ресентимент» (Beil. des Hamb. Korresp., 28. Sept. 1913) А. Густав Хюбнер, присоединяясь к указанному выше сочинению (Шелер имеет в виду «Формализм в этике...» — *А. М.*), обращает внимание на то, что христианская церковь также вкладывает в идею и образ дьявола познавательный элемент добра. У Джона Мильтона сатана раскрывает свою сущность в следующих словах:

«Farewell remorse: all good to me is lost,
Evil be thou my good».

«Но небо» все еще «светит в его душу», поэтому он «вынужден с завистью поглядывать наверх, что как раз и распаляет огонь преисподней в его груди»:

«...the more I see
Pleasures about me, so much more I feel
Torment within me, as from the hateful siege
Of contraries; all good to me becomes
Bane, and in Heaven much worse would be my state».

бессилия в каком-либо одном из бесконечного множества отношений — то в конечном счете он представляет собой одно из проявлений «нисходящей жизни». Наряду с этими общими условиями формирования ресентимента существуют, однако, и определенные *ресентиментные типы*, которые *не* зависят от разновидностей индивидуальных характеров людей, так как имеют свое основание в известных, типично повторяющихся человеческих *«ситуациях»*. Я не говорю, что каждый индивид, находящийся в этих «ситуациях», *обязательно должен* впасть в ресентимент. Это было бы крайне глупо. Но я утверждаю, что эти «ситуации» за счет своего *формирующего характера* как бы *заряжены* некоторой дозой «опасности впасть в ресентимент», несмотря на индивидуальность характеров вовлеченных в них людей.

В такой «ситуации» находится более слабая, поэтому более мстительная *женщина*, вынужденная вследствие своих личных, не поддающихся изменениям качеств постоянно вести конкурентную борьбу со своими подругами за расположение мужчин. Не удивительно, что самые мстительные божества (например, змеиное отродье Эвменид[21]) появились при господстве женщин в эпоху матриархата. В «Эвменидах» Эсхила пластично и наглядно предстает исцеляющая от ресентимента сила божеств новой мужской культуры — Аполлона[22] и Афины[23]. Вероятно, здесь же кроются причины того, что у такой фигуры, как «ведьма», нет аналога мужского пола. Сильная склонность женщин к распространению дискредитирующих сплетен как форма высвобождения соответствующих аффектов — это одновременно и свидетельство ресентимента и своего рода самоисцеление. Но опасность ресентимента особенно велика для женщины

потому, что природа и нравы предписывают ей как раз в области ее главного жизненного интереса — любви к мужчине — реактивную и пассивную роль *объекта домоганий.* Если вообще импульсы мести, рожденные обидами и оскорблениями в эротически-половой сфере, куда более подвержены вытеснению, нежели другие импульсы мести (ведь их нельзя высвободить иначе, например, путем «сообщения», ибо стыд и гордость не позволяют высказывать упреки; для них нет такого «суда», который мог бы принести «удовлетворение» и т. д.), то у женщины — вдвойне, потому что повышенная стыдливость и нравы навязывают ей большую сдержанность. Именно поэтому «старая дева», у которой подавлены инстинкты нежности, полового влечения и продолжения рода, редко бывает вполне свободна от яда ресентимента. То, что мы называем «чопорностью» — в противоположность подлинному стыду — есть, вообще говоря, лишь особая форма полового ресентимента, чрезвычайно богатого на разновидности. Постоянное выискивание в своем окружении всего, что имеет отношение к сексу, ставшее для многих старых дев установкой, — выискивание для того, чтобы высказать по этому поводу жесткую негативную оценку, — это лишь превращенная ресентиментная форма полового удовлетворения[i][24]. Здесь критика *сама совершает* то, что якобы презирает. Вошедшая в поговорки «чопорность» англо-американской половой морали есть следствие того, что в этих давно и высоко индустриализированных странах от имени женщин выступают и вещают такие особы, которые, вероятно благодаря отбору по унаследованному капиталу, ока-

[i] Ср. мой анализ английского «cant» в книге «Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg». Anhang, 3. Aufl. 1917.

зываются начисто лишенными женской привлекательности. Они редко достигают социальных высот за счет любви и материнства, постоянно оттесняемых «расчетливостью» и утилитаризмом современной цивилизации. Вследствие этого чистый женский тип все более и более «выбрасывается» в проституцию, если, конечно, на его представительницу не снисходит благодать наследства. В то время как чопорность с помощью ресентимента выдает себя за подлинную мораль, в обществе, где суждение уличной девки становится «действующей моралью», наоборот, подлинный стыд из-за ресентимента обесценивается. Тип уличной девки дискредитирует подлинный стыд настоящей женщины, который красив не только в своем выражении, но и в том, что он скрывает, — скрывает же он красоту и нечто, втайне сознаваемое как позитивно-ценное, а не просто «боязнь» обнаружить телесные недостатки или дефекты туалета. То, что этот тип в силу данных ему от природы задатков необразован или многое потерял из полученного ранее образования, с его собственной ресентиментной точки зрения, есть «продукт воспитания и нравов». Интересно, что к концу XVIII века, особенно во Франции, ресентимент уличной девки не только определял приговор господствующего мнения, но и влиял на теории моралистов и философов[i][25].

Ситуацию, всегда заряженную опасностью ресентимента, образуют также отношения между *более старым и более молодым поколениями.* Возрастные изменения лишь в том случае приносят внутреннее

---

[i] См. собранные Х. Эллисом в его книге «Geschlechtstrieb und Schamgefühl» (немецкий перевод: Würzburg, 1907) суждения великих писателей и философов XVIII века. Все они сводят чувство стыда к «воспитанию» и смешивают его с «приличием».

удовлетворение и пользу вовне, если в важнейшие переходные моменты своевременно происходит свободное *отречение* от ценностей, специфических для предшествующих возрастных этапов, а независимые от возраста душевные и духовные ценности вместе с ценностями, специфическими для наступающего возрастного этапа, становятся достаточной заменой тому, что уходит. Лишь в этом случае специфические ценности прошедшего возрастного этапа будут полно и радостно переживаться в воспоминаниях, безо всякой «зависти» к чужой молодости. В противном случае, стараются бежать от «мучительных» воспоминаний о собственной юности, что мешает находить общий язык с более молодыми людьми; одновременно крепнет тенденция отрицания специфических ценностей предшествующего возрастного этапа. Поэтому не удивительно, что «более молодое поколение» должно вести трудную борьбу с ресентиментом более старого поколения.

Однако и этот источник ресентимента подвержен далеко идущим историческим изменениям. В неразвитых культурах старость ценится и почитается за опыт и знание того, как сохранить жизнь, и уже одно это способно помешать возникновению ресентимента. Но чем более образованность — посредством книгопечатания, специализированной системы легко доступных средств образования и т. д. — заменяет собой преимущества жизненного опыта, чем легче за счет этого молодые вытесняют старших из разных мест, из профессий, с работы[1], тем скорее старшее

[1] О том, как рано современный квалифицированный рабочий, занятый в промышленности, отбрасывается в слой неквалифицированных рабочих, можно узнать из известной анкеты «Союза социальной политики».

поколение из господствующего становится нуждающимся в защите. Чем быстрее «прогресс» завладевает разными областями жизни, а мода стремится охватить все более *высоко*-ценностные сферы, вплоть до науки и искусства, тем реже старшие поспевают за молодыми, тем выше ценится «новое» как таковое. Все это вдвойне ускоряется, когда таким изменениям соответствует еще и повышенный жизненный тонус поколения — тогда вместо взаимодействия целых родовых цепочек, вместо деяний, наводящих мосты из одного поколения в другое, появляются стремление «переплюнуть» и конкуренция *между* поколениями. «Каждый собор, — пишет В. Зомбарт[26], — каждый монастырь, каждая ратуша, каждый замок средневековья служат свидетельством этого преодоления возраста отдельного человека: их возведение переходит из рода в род, словно люди думают, что будут жить вечно. С тех пор как индивидуум вырвал себя из сообщества, превосходящего его по длительности существования, *его* продолжительность жизни стала масштабом его наслаждений»[i]. Отсюда — все более быстрое строительство, примеры которого приводит Зомбарт. Этому же соответствует все более быстрая смена политических режимов, сопутствующая прогрессу демократического движения[ii]. При этом каждая смена кабинета министров или партийного господства в парламенте оставляет после себя целую армию оппозиционеров, не приемлющих ценностей нового режима, которая тем больше впадает в ресентимент, чем меньше чувствует себя в силах вернуть утраченные посты. «Отправленный на пенсию госу-

---

[i] См. *Sombart W.* Luxus und Kapitalismus. Berlin, 1912. S. 115.
[ii] См. *Hasbach W.* Die moderne Demokratie. Jena, 1912.

дарственный чиновник» и его окружение — это прямо-таки классическая ресентиментная фигура. Самому Бисмарку[27], в конце концов, не удалось избежать этой опасности.

Богатым источником ресентиментных типов являются всем известные типичные отношения между членами *семей* и партнерами по *браку*. Здесь, прежде всего, надо упомянуть скорее трагическую, чем смешную фигуру матери супруга, в первую очередь — матери сына[28], у которой отношения с любимым ребенком осложняются разностью полов. Как можно, не вытеснив в ресентимент ревнивой ненависти, пережить уход к другой женщине существа, которое ты растила и лелеяла с самого рождения! Его любовь принадлежала только тебе, и вот он покидает тебя ради другой, которая ничего для него не сделала, но считает себя вправе требовать от него всего, что угодно, командовать и распоряжаться им. А ты должна все это не только терпеть, но и изображать радость, рассыпаться в улыбках, обнимать ненавистную соперницу! Да сам дьявол не придумал бы ничего хитрее, чтобы испытать героя! Поэтому тот факт, что в сказаниях, песнях и анекдотах всех народов мира свекровь предстает в образе злого и коварного существа, не вызывает удивления. В аналогичные ситуации попадают дети, родившиеся после первенца-сына, жены, которые старше мужей, и т. д.

На первый взгляд, ресентимент должен быть в первую очередь у *преступника*. Но у преступника его обычно нет, потому что он — активный человеческий тип. Он не вытесняет свои ненависть, зависть, стяжательство, а дает им выход в преступлении. Ресентимент обнаруживается как основная черта душевной конституции преступника лишь в некоторых разно-

видностях преступлений, которые можно назвать чистыми злодеяниями, поскольку преступник не извлекает для себя никакой выгоды, но лишь наносит ущерб другому, и которые к тому же требуют минимума действий и минимума риска. Самым чистым представителем такого типа может считаться поджигатель, если мотивы его действий не определяются патологическим возбуждением от созерцания огня (что бывает редко) или корыстным желанием присвоить сумму страховки. Этот тип имеет поразительно устойчивые отличительные признаки. В большинстве случаев это существо тихое, немногословное, застенчивое, ведет себя солидно, враг алкоголя и всякого распутства. Совершаемый преступный акт — почти всегда внезапный прорыв годами вытесняемых импульсов мести и зависти (например, если у него перед глазами долгое время маячит большой красивый дом соседа). К этим же типам относятся известные, в последнее время участившиеся преступные формы выражения классового ресентимента. Так, в 1912 году под Берлином едва удалось предотвратить преступное покушение. Поздним вечером между двумя деревьями поперек проселочной дороги была натянута прочная проволока, что неизбежно покалечило или убило бы пассажиров первого же проехавшего по дороге автомобиля. Анонимность жертв, о которых было известно лишь то, что они будут ехать в автомобиле, и отсутствие своекорыстного мотива придают этому случаю типично ресентиментную окраску. Далеко не последнюю роль играет ресентимент и в случаях клеветы.

Среди известных истории типов человеческой деятельности опасность ресентимента меньше всего угрожает *солдату*, больше всего — *священнику*. Об этом

справедливо писал Ф. Ницше, не преминув, правда, сделать совершенно недопустимые выпады против религиозной морали. Причины этого достаточно очевидны. «Священник» — тип, который опирается (по крайней мере декларативно) не на земные средства власти; он говорит об их слабости, и в то же время — в отличие от «homo religiosus»[29] — служит вполне реальному институту и участвует в мирских партийных противоборствах. К тому же он больше, чем другие, обязан держать в узде, по крайней мере внешне, свои чувства (мстительные порывы, гнев, ненависть), всюду являя и представляя собой образ и принцип внутреннего «смирения». Эти и другие особенности бытия священника, независимо от индивидуального, национального и прочего характера, делают его жизнь настолько своеобразной, что он — ceteris paribus — больше, чем какой бы то ни было иной человеческий тип, подвержен *опасности* ресентиментного яда. Хорошо известная «священническая политика» — побеждать не в борьбе, а через принятые муки, т. е. с помощью ответно-реактивных сил, пробуждаемых картиной страданий у верующих или увлеченных воображением людей, — тоже инспирирована ресентиментом. Ибо насколько мало даже следа ресентимента содержится в подлинных страданиях за веру, настолько же этот душевный habitus[30] руководит политически дискредитированным псевдомученичеством священнической политики. Этой опасности нет лишь там, где священник и homo religiosus совпадают[i][31].

[i] Примером книги, во всех своих диспозициях продиктованной священническим ресентиментом в его крайних проявлениях, может служить трактат Иннокентия III «De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis».

Свою главную на сегодняшний день социальную роль ресентимент играет не столько среди промышленных рабочих, — если они не заражены экзистенциальным ресентиментом известных «вождей», — сколько среди все более и более деградирующего ремесленничества, мелкой буржуазии и мелкого чиновничества. Однако изучение причин этого явления не входит в задачи данного исследования.

Двумя специфически «духовными» разновидностями ресентиментного типа человека я считаю тип «отступника»[32] и (в меньшей степени) тип «романтической» души или, по крайней мере, одну из ее существенных черт.

«*Отступником*» называется не тот, кто однажды радикально изменил свои религиозные или иные глубокие убеждения (политические, правовые, философские), даже если это произошло не плавно, а внезапно, в форме скачка. «Отступник» — это скорее человек, для которого новая вера еще не стала духовно первичной, он живет не ее позитивным содержанием в стремлении к осуществлению ею целей, а лишь *борьбой* против старого и ради отрицания старого. Утверждение нового происходит не ради самого нового: оно лишь непрерывная цепь актов мести его собственному духовному прошлому. Оно фактически держит его в своих путах, по отношению к нему новое — лишь точка опоры для отрицания и ниспровержения старого. Поэтому «отступник» как религиозный тип является полной противоположностью «заново рожденному», для которого новая вера и соответствующая ей новая магистраль жизни ценны и важны сами по себе. Ф. Ницше совершенно справедливо считал крайним выражением отступнического ресентимента одно место из Тертуллиана[33]

(de spectac, c. 29 ss.), где тот пишет, что главный источник блаженства для попавших на небо заключается в лицезрении римских наместников, горящих в адовом огне. Отступнический ресентимент Тертуллиана выражен и в его известном афоризме «credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est — credo, quia absurdum» (de carne chr. 5, praescr. 7),[34] — радикально выражающем его метод защиты христианства, суть которого заключается в беспрерывной мести ценностям античного мира[i].

Вообще всякий образ мыслей, наделяющий *отрицание* и *критику* творческой силой, втайне питается ядом ресентимента, хотя и в несколько меньшей мере. Ресентиментом пронизан тот тип мышления (для части новейшей философии он стал прямо-таки «конститутивным»), который «данным» и «истинным» считает не очевидное само по себе, а лишь тот X, что утверждает себя в противоположность критике и сомнениям — так называемое «несомненное» и «бесспорное»[35]. Таков же, по сути дела, и принцип «диалектического метода», который посредством отрицания A хочет получить не просто не-A, но B (Спинозовское «omnis determinatio est negatio»[36]; Гегель)[ii][37]. Там, где люди приходят к своим убеждениям

---

[i] Ср. характеристику Тертуллиана у Й. А. Мёлера (*Möhler J. A.* Pathologie. Regensburg, 1840). «Мрачность этого человека, от природы злого и угрюмого, не могла размягчить даже ласковый свет евангелизма» (S. 703). Переход Тертуллиана около 203 года в монтанизм, после которого он не прекратил своих насмешек и издевок над принципами и нравами церкви, — это лишь возобновление отступнического акта. Последний в буквальном смысле вошел в структуру его жизненных реакций.

[ii] Уже Зигварт (Logik. II) метко замечает, что учение Дарвина, согласно которому вся эволюция в сущности определяется элими-

не путем непосредственного общения с самим миром и вещами, но лишь в критике и *через* критику мнений других людей, в результате чего стремление к так называемым «критериям» правильности этих мнений становится важнейшим делом мыслящего таким образом человека, — там именно ресентимент, псевдопозитивные оценки и суждения которого всегда суть скрытые отрицания и девальвации, становится флюидом, обволакивающим и замутняющим процесс мышления. И наоборот, всякая подлинная и плодотворная критика зиждется на постоянном соизмерении чужих мнений с *самой вещью*, а это прямо противоположно принципу, господствующему в ресентиментной критике: считать «самой вещью» только то, что утверждается в ответ на критику.

Тип романтической души в известной мере всегда определяется ресентиментом, правда, в несколько ином смысле. Это происходит постольку, поскольку присущая романтической душе тоска по какой-либо эпохе исторического прошлого (Эллада, средневековье и т. д.) основывается в первую очередь не на притягательности для субъекта самобытных ценностей того времени, а на стремлении убежать из собственной эпохи. Поэтому в его похвалах «прошлому» ощущается намерение принизить настоящее — окружающую субъекта действительность. Если, например, любовь Гёльдерлина[38] к Элладе вполне первична и позитивна, проистекает из глубокой конгениальнос-

нацией невостребованного внутри случайных видовых вариаций, заимствует основной мотив гегелевского учения о «творческом значении отрицания», так что картина позитивного развития и формирования нового, предстающая перед нами в явлениях видовой организации, — всего лишь эпифеномен, скрывающий за собой отрицание и исключение.

ти поэта по отношению к сущности эллинской души, то тоска Фридриха Шлегеля[39] по средневековью в значительной мере питается ресентиментом.

При этом формальная структура выражения ресентимента всегда одна и та же: нечто (А) утверждают, восхваляют не ради его собственного качества, а с интенцией — не находящей языковой формулировки — отрицать, порицать, девальвировать нечто иное (В). А «разыгрывают» против В.

Как я уже говорил, именно чрезвычайное напряжение между импульсом мести, ненависти, зависти и их проявлениями, с одной стороны, и бессилием, с другой, приводит к той критической точке, когда эти аффекты принимают *«форму ресентимента»*. Другое дело, когда они *получают разрядку*. Например, парламентарные институты даже там, где они наносят ущерб законодательству и управлению государством, а тем самым и общему благу, все же имеют огромное значение как средство выхода массовых и групповых эмоций такого рода[i]. Аналогичным образом дела обстоят с уголовным наказанием, освобождающим от необходимости мстить, с дуэлью, а в известной мере также и с прессой (правда, это еще вопрос — смягчает ли она ресентимент путем публичного выражения мнений или, наоборот, распространяет его). В этих формах выражаются аффекты, которые — не будь такой разрядки — превратились бы в душевный

[i] Ни одна литература так не переполнена ресентиментом, как молодая русская литература. Книги Достоевского, Гоголя, Толстого просто кишат героями, заряженными ресентиментом. Такое положение вещей — следствие многовекового угнетения народа самодержавием и невозможности из-за отсутствия парламента и свободы печати дать выход чувствам, возникающим под давлением авторитета.

динамит, именуемый ресентиментом. Если же, напротив, разрядке препятствуют, то аффекты претерпевают процесс, который Ницше, хотя и не описал в деталях, но совершенно определенно имел в виду и который лучше всего было бы назвать *«вытеснением»*. Оно порождает *чувство бессилия*, ясное сознание «немощи», связанное с отвратительным депрессивным переживанием, а также боязнью, страхом, скованностью в выражении эмоций и реализации их в действии. Вытеснение особенно эффективно там, где под постоянным давлением авторитета эти душевные переживания как бы лишаются объекта, и человек сам не может сказать, «чего» же он собственно опасается и боится, «перед чем» он бессилен. Поэтому в данном случае мы имеем дело уже не столько с *боязнью* — она всегда предполагает определенный объект, — сколько с глубоким чувством скованности жизни, называемой *«страхом»*, а лучше сказать — «запуганностью», «забитостью», ибо речь идет не о том страхе, который возникает из органических ощущений, как, например, при одышке и т. п.[i] Поначалу эти переживания лишь сковывают выражение и проявление аффектов; но затем они вытесняют их из самой сферы внутреннего восприятия, так что инди-

[i] Мы должны различать страх, который с генетической точки зрения представляет собой боязнь, лишенную объекта, т. е. такую, которая сначала, как и всякая боязнь, была боязнью чего-то определенного, представления о чем, однако, больше нет в ясном сознании, — и тот страх, который является модусом самого мироощущения и, наоборот, делает предметом боязни все новые и новые объекты независимо от того, исходит ли от них реальная угроза. Первый страх легко устранить, второй — почти невозможно. Давление страха на отдельных индивидов и целые группы бывает самым разным. Оно оказывает огромное влияние на все их поведение.

вид или группа перестают осознавать, есть ли у них эти аффекты или нет. Скованность, в конце концов, заходит так далеко, что зарождающийся импульс ненависти, зависти или мести вытесняется еще до того, как перешагнет порог внутреннего восприятия[1]. Между тем вновь появляющийся аффект как бы притягивается уже вытесненными аффектами, которые структурируют его по собственному подобию. Таким образом, предыдущее вытеснение облегчает последующее и ускоряет дальнейший процесс вытеснения.

В «вытеснении» можно выделить несколько этапов. Во-первых, это вытеснение представления о предмете, на который сначала был направлен аффект. Например, меня охватил порыв ненависти по отношению к определенному человеку, я прекрасно понимаю причину его поступка, нанесшего мне морально-психологический урон, — теперь из-за него человек для меня невыносим. Но в той мере, в какой порыв «вытесняется», — а это есть нечто иное, чем нравственное преодоление, при котором эмоция и ее направленность ясно осознаются и *действие* сдерживается на основании четкой оценки — аффект все более и более освобождается от определенной «причины», а в конечном счете и от связи с конкретным человеком. Вначале он распространяется на любые качества, действия, жизнепроявления этого человека, потом на все, что хоть как-то с ним связано, — людей, отношения, даже на вещи и ситуации. Аффект «иррадиирует» во всех возможных направлениях. Если в определенных условиях он освобождается и от связи с конкретным (ненавистным мне) челове-

---

[1] См. сочинение автора «Die Idole der Selbsterkenntnis».

ком, то превращается в негативную установку по отношению к определенным *ценностно-окрашенным феноменам* — негативную, независимо от того, где и когда они даны, кто их носитель, плохо или хорошо ведет он себя по отношению ко мне. Так образуется, например, классовая ненависть, — этот весьма актуальный для современной жизни феномен. В нем каждое внешнее проявление — жесты, одежда, манера говорить, ходить, вести себя, — обнаруживающее хотя бы намек на принадлежность к известному «классу», сразу вызывает порывы ненависти и мести в одних случаях, и соответственно подобострастие, боязнь и страх — в других[i]. При полном же вытеснении формируется универсальный ценностный негативизм. Выражается он во взрывах внезапной ненависти, лишенной, на первый взгляд, каких бы то ни было оснований. За этим кроется неприятие даже самых элементарных вещей, ситуаций, естественных явлений, связь которых с первоначальным объектом ненависти давно разорвана и может быть найдена только в результате сложнейшего анализа. Правда, такие случаи, когда (как мне рассказывал один знакомый врач) некто из-за ненависти не мог прочесть больше ни одной книги, все же ограничиваются областью патологии. На этой стадии вытесняемый аффект переходит вдруг границу внутреннего восприятия сразу во всех незащищенных местах сознания. Иногда при внешне спокойном состоянии духа во время отдыха или работы он неожиданно вырывается

---

[i] Так, например, одному капитану из Кёпеника, который не был офицером и даже, если присмотреться, не выглядел как офицер, хватило всего лишь военной «формы» (одетой не по правилам), чтобы заставить бургомистра и других выполнять его приказы.

наружу в форме беспредметной брани. Как часто выдает себя человек, внутренне одержимый ресентиментом, внезапным смехом, незначительным с виду жестом, оборотом речи, проскальзывающим вдруг в выражении приятельского расположения или участия! Там, где почти трогательная дружба прерывается вдруг злонамеренным поступком или со злостью брошенными словами, лишенными видимых оснований, становится очевидно, что более глубокий слой жизненных отношений прорывается сквозь поверхность дружеских. Когда апостол Павел учит нас христианскому смирению, соединяя заповедь Иисуса «ударившему тебя по щеке подставь и другую»[40] с метафорой Соломона (самой по себе великолепной), что так-де «соберешь горящие угли на голову врага»[41], бросается в глаза поразительный факт: смирение и любовь к врагу ставятся здесь на службу ненависти![i] А ведь Иисус понимал их совершенно иначе. Ему не нужна была месть. Свое успокоение он находит в том, чтобы враг испытал глубочайший стыд, проявляющийся во внешних признаках (густом покраснении и т. п.), — т. е. в страдании куда более глубокого уровня, чем тот, на котором переживается боль от ответного удара.

Однако на стадии вытеснения происходит не только расширение первоначального объекта, его перемещение и подмена — *сам аффект*, поскольку ему отказано во внешней разрядке, начинает оказывать воздействие на внутренние процессы. Освободившиеся от своих первоначальных объектов аффекты слов-

[i] Мы оставляем здесь открытым вопрос о том, насколько апостол Павел, приводя эту цитату, думает о спасении покрасневшего от стыда человека, который через стыд и раскаяние пробуждается к новой любви.

но сжимаются в одну сплошную ядовитую массу и образуют очаг воспаления, которое в момент, когда верхний уровень сознания становится проницаемым, начинает распространяться как бы само по себе. Висцеральные[42] ощущения, которые благодаря вытеснению оказываются включенными в любой аффект, из-за подавленности периферийного выражения приобретают перевес над ощущениями внешних выразительных движений; а поскольку все они неприятного свойства или даже связаны с болью, появляется болезненное «ощущение тела» в целом. Человек уже не так «охотно» живет в своей телесной «оболочке». У него появляется то брезгливо дистанцированное и объективированное отношение к собственному телу, которое столь часто служило исходным переживанием для дуалистических систем метафизики (например, неоплатоников[43], Декарта[44] и т. д.). Аффекты не «состоят из» такого рода висцеральных ощущений, как это утверждает одна известная теория[i][45]; но последние все же представляют собой существенный компонент ненависти, гнева, зависти, чувства мести и т. п. Правда, качество и направленность включенных в аффект интенций и его импульсивный момент от них не зависят, и висцеральными ощущениями определяется лишь то, как аффект сказывается на физическом состоянии — а это у аффектов величина переменная. Так, при гневе их воздействие намного сильнее, чем при ненависти и зависти, которые более «духовны». Но часто влияние этих негативных висцеральных ощущений на общее самочувствие и жизнь человека

---

[i] См. *James W.* Psychologie (1892), übersetzt von M. Dürr, Leipzig, 1909. S. 373 ff.

заходят так далеко, что вызывают смену направленности аффективных импульсов. Последние направляются против самого носителя аффекта, и возникает «ненависть к самому себе», «желание самому себе отомстить», «самобичевание». Ницше пытался объяснить состояние «нечистой совести» нападением зажатого в проявлении своих инстинктов «воинственного человека» на самого себя; такая ситуация может возникнуть, например, когда малый воинственный народ оказывается включенным в большую миролюбивую цивилизацию. Разумеется, это неверно. Так можно объяснить лишь патологическую форму иллюзорного раскаяния, т. е. ложную интерпретацию направленного на самого себя импульса мести как «раскаяния», — однако она предполагает подлинную «нечистую совесть» и подлинное «раскаяние»[i]. Впрочем, явление, на которое обратил внимание Ницше, существует. «Le moi est haissable»[46] — эти слова Блеза Паскаля[47], человека, который как никто другой был обуреваем ресентиментом, но на редкость искусно сумел скрыть его, пропустив через свой дух и придав ему христианскую интерпретацию, несомненно, выросли на этой почве. Когда Ж.-М. Гюйо[48] рассказывает нам, как дикарь, которому была запрещена кровная месть, «пожирает» самого себя и становится все слабее и слабее, пока, в конце концов, не умирает[ii], то причину этого мы видим в описанном нами процессе.

Но довольно о самом ресентименте. Присмотримся к тому, что он может дать для *понимания* опре-

[i] См. «Idole der Selbsterkenntnis», а также мою работу «Reue und Wiedergeburt» в книге «Vom Ewigen im Menschen».

[ii] *Guyau J.-M.* Esqusie d'une morale sans obligation ni sanction.

деленных — индивидуальных и исторических — *нравственных оценок* и целых систем таких оценок. Само собой разумеется, что подлинные, истинно нравственные ценностные суждения не могут основываться на ресентименте, — на нем строятся лишь ложные, вырастающие из *ценностных заблуждений* оценки и соответствующая им направленность поступков и жизнедеятельности. Ницше ошибается, когда думает, что корнем подлинной нравственности может быть ресентимент. Подлинная нравственность покоится на вечном *ранговом порядке ценностей* и соответствующих ему аксиоматически ясных законах предпочтения, которые *столь же объективны и столь же «очевидны»*, как и истины математики. *Существует* «ordre du coeur» и «logique du coeur»[49], как говорит Паскаль, и нравственный гений человека раскрывает их в истории лишь по частям, ибо «историчны» они не сами по себе, а только в своем познании и усвоении[i]. Ресентимент же — источник *переворотов* в извечном порядке человеческого сознания, одна из причин заблуждений в познании этого порядка и в претворении его в жизнь. Все изложенное мной далее следует понимать именно в этом смысле.

Ницше в принципе говорит то же самое, когда пишет о «фальсификации ценностных таблиц» ресентиментом. Правда, он релятивист и скептик в этике. А ведь «фальсифицированные» ценностные таблицы предполагают «истинные», ибо в противном случае речь могла бы идти лишь о пустой «борьбе ценностных систем», из которых *ни одна* не была бы «истинной» или «ложной».

[i] См. мою книгу «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», в которой предпринимается попытка обосновать сказанное выше самым детальным образом.

Влиянием ресентимента объясняются не только события нашей «маленькой» повседневной жизни, но и «большие» сдвиги в истории нравственных воззрений. Правда, здесь действует иной психологический закон. В тех случаях, когда сильное стремление к реализации некой ценности наталкивается на невозможность осуществить это (например, получить какое-то благо), возникает тенденция сознания преодолеть неудовлетворенное состояние *напряжения* между стремлением и немощью за счет принижения или *отрицания* позитивной ценности блага, а иногда позитивной ценностью объявляется даже то, что данному благу противоположно. Это басня о лисе и кислом винограде. Если наши попытки добиться любви и уважения какого-то человека не увенчались успехом, то мы легко находим в нем отрицательные качества. Мы «успокаиваем» и «утешаем» себя тем, что вещь, к которой мы тщетно стремились, «ничего особенного из себя не представляет», что она либо вовсе не имеет для нас ценности, либо ценность ее не так велика, как мы предполагали. Сначала мы имеем дело лишь с вербальным утверждением, что некая вещь, некий человек или некое состояние, т. е. конкретный объект нашего стремления, отнюдь не обладает той позитивной ценностью, которая пробудила в нас такое сильное стремление к нему. Речь идет, например, о том, что не ставший нам другом человек якобы не так уж «честен» или «умен»; что виноград не так уж и сладок, да и вообще «зелен». Однако случаи такого типа — еще *не* ценностная фальсификация. Это лишь иной взгляд на *вещи*, благодаря которому они раскрываются нам с новой стороны. Сама же *ценность* сладкого винограда (ума, смелости, честности) признается нами, как и прежде. Лиса говорит не о том, что «слад-

кое» — плохо, а о том, что виноград «кислый». При этом мотивом речевого высказывания, умаляющего ценность недоступного, может быть, например, симуляция чувств перед теми, чьих насмешек мы хотели бы избежать. Высказывание с самого начала может быть предназначено только «зрителям», и тогда оно способно изменить нашу собственную оценку. Но даже за такими простыми случаями скрывается более глубокий мотив. Путем принижения ценности объекта стремления *снимается* напряжение между силой влечения и переживаемым бессилием — и неприятное чувство, вызванное этим напряжением, постепенно *уходит*. Само наше влечение и его сила кажутся нам все более *«немотивированными»* — ведь объект был «не таким уж и ценным». В результате влечение ослабевает, а за счет этого снижается и степень напряжения от невозможности его осуществить. Таким образом, — хотя и на почве иллюзий, — несколько улучшается наше самочувствие и крепнет ощущение собственной силы. Подобный «опыт» не только развивает склонность говорить как бы в расчете на других — он меняет в том же направлении способность *судить* и *оценивать*. Эта склонность особенно типична для мелкобуржуазной среды с характерной для нее нравственностью: как часто она проявляется, когда хвалят «простоту», «экономность», говорят, что чем-то очень «довольны» или что вот это «дешевое» кольцо или эта «дешевая» посуда намного «лучше», чем «дорогие»! Склонность к подобным оценкам обнаруживается во взаимоотношениях женщин различных возрастных категорий («молодые девки» — «старые ханжи»), в разном отношении к долгам у торговца и у аристократа и вообще во всех случаях, когда «из нужды делают добродетель».

Однако этот психологический закон снятия напряжения между стремлением и бессилием путем иллюзорной оценки объекта приобретает совершенно новый и чреватый разнообразными следствиями смысл, если мы имеем дело с душевной конституцией, определяемой ресентиментом. Зависть, недоброжелательность, злоба, тайная жажда мести наполняют глубины души находящегося во власти ресентимента человека, не имея никакой связи с определенными объектами: они уже стали твердыми установками, направляющими инстинктивное, не зависимое от сферы произвольных желаний внимание на такие явления окружающего мира, которые могут дать материал для *типичных форм* выражения указанных выше аффектов. Этими установками соопределяется уже сам процесс формирования восприятий, ожиданий и воспоминаний. Они автоматически выделяют из всех встречающихся им явлений такие их части и стороны, которые могут оправдать фактическое наличие этих чувств и аффектов, подавляя другие. Поэтому человека, находящегося во власти ресентимента, словно магической силой влекут к себе жизнерадостность, власть, счастье, богатство, внешний блеск, физическая сила. Он не может пройти мимо них: «хочет» того или нет, а он должен их видеть. Его мучает тайное желание иметь все это, но оно осознается как «тщетное», и тогда возникает обратное произвольное желание отвернуться от этих явлений, боязливое их игнорирование, стремление отвратить внимание от того, что мучает, объяснимое телеологией сознания. Прогрессирующее развитие этого внутреннего процесса ведет к *фальсификации* предметной *картины мира*. Мир человека, находящегося во власти ресентимента, структурируется вна-

чале по совершенно определенным ценностям жизни — бойкости и живости[50] — независимо от тех конкретных объектов, что попадают в поле его восприятия. Но по мере того как игнорирование позитивных ценностей побеждает тягу к ним, он все глубже погружается, минуя переходные ценности и ценности-средства[51], в противоположное этим позитивным ценностям зло. Постепенно оно занимает все большее пространство в сфере его ценностного внимания[52]. В нем зарождается нечто такое, что пробуждает желание хулить, ниспровергать, унижать, и он цепляется за любой феномен, чтобы через его отрицание хоть как-то себя проявить. Так, оправдывая внутреннюю конституцию своего ценностного переживания, ресентиментный тип непроизвольно «обесценивает» бытие и мир.

Но этот непроизвольный способ добиться подъема в ощущении жизни и дать выход подавленным витальным импульсам (путем фальсификации картины мира) имеет весьма ограниченную область применения. Человек, подверженный ресентименту, постоянно сталкивается в жизни с позитивными явлениями — счастьем, властью, красотой, силой духа, добром и т. д. Как бы он втайне ни грозил им кулаком, как бы ни хотел «вычеркнуть их из этого мира», чтобы избежать мучений от конфликта между собственным желанием и бессилием его осуществить — от них никуда не уйти, они словно навязываются! Игнорировать их удается не всегда, а в долгосрочной перспективе это вообще невозможно. И если уже трудно противостоять напору позитивных явлений жизни, то бывает достаточно одного их вида, чтобы вызвать порыв ненависти против их носителя X, не нанесшего человеку, находящемуся в плену

ресентимента, ни малейшего вреда и никак его не обидевшего. Вот почему в калеках и карликах, которые чувствуют себя униженными одним тем, что явили себя остальным людям, так легко вспыхивает эта дикая ненависть, похожая на гиену, всегда готовую к прыжку. Ненависть и вражда такого рода — самые глубокие и непримиримые как раз потому, что никак не обоснованы поступками и поведением «врага». Ведь направлены они против самого бытия и сущности другого человека, а не против его случайных действий и качеств. Именно такой тип «врага» имеет в виду Гёте, когда пишет:

Ты оскорблен врагами?
Но как же могут быть друзьями
Те, для кого укор живой
Не только ты — весь облик твой.[53]

Здесь сама человеческая «сущность», ее бытие и явление становятся «укором» — «молчаливым», «невысказанным». Какую-нибудь другую вражду еще можно чем-то объяснить, но такую — ничем! Уж кто-кто, а Гёте должен был ее изведать: величие и богатство его натуры как нельзя лучше подходили, чтобы распалять ресентимент, — и яд сочился при одном лишь появлении поэта[i].

Но и такая, на первый взгляд, лишенная оснований ненависть — это еще *не самое характерное* следствие ресентимента. Тут его действие ограничено определенными людьми, в классовой ненависти — определенными группами. Но еще глубже, чем в случае фальсификации картины мира и ненависти к конк-

---

[i] Отношения Антония и Тассо, сильно окрашенные ресентиментом, наверняка являются поэтическим выражением жизненного опыта Гёте.

ретным вещам и людям, воздействие ресентимента там, где дело доходит до иллюзий в *ценностном чувстве*[54], — до того, что Ницше называет «фальсификацией ценностных таблиц». На этой ступени отвергается игнорирование тех вещей, людей и т. д., которые являются носителями позитивных ценностей, отсутствует и склонность к их дискредитации, однако саму их позитивную *ценность*, несомненную и предпочтительную для нормального ценностного чувства и стремления, новое ценностное чувство превращает в негативную ценность. Поскольку человек, находящийся в плену ресентимента, не может осмыслить и оправдать собственное бытие и мироощущение, позитивно оценивая власть, здоровье, красоту, свободную жизнь и прочный быт; поскольку из-за слабости, боязни, страха, раболепия, вошедших в его плоть и кровь, он не способен овладеть тем, что является реальным воплощением этих позитивных ценностей, постольку его ценностное чувство извращается в направлении признания позитивно-ценным их противоположностей. Он как бы говорит себе: «Все это гроша ломаного не стоит, ценности, которые действительно ведут человека к спасению и которые действительно следует предпочесть, заключены в прямо противоположных явлениях — бедности, страдании, боли, смерти». Осуществляя эту, по выражению Ницше, «утонченную месть», ресентимент и в самом деле творит историю человеческих оценок и историю их систем. «Утонченна» («sublim») эта месть потому, что в ней полностью гасятся все импульсы мести и ненависти, обращенные против людей сильных, здоровых, богатых, красивых и т. д., и с помощью ресентимента человек избавляется от мучений, доставляемых этими аффектами. Ведь теперь — после того как

свершился переворот в ценностном чувстве и соответствующие ему по смыслу оценки распространились в определенной группе — эти люди уже недостойны зависти, ненависти, мести. Как раз наоборот, они заслуживают сочувствия, сожаления, ибо погрязли во «зле». Теперь их появление рождает порывы милосердия, соболезнования, сострадания. В той мере, в какой перевернутое ценностное чувство ложится в основу «действующей морали» и приобретает силу господствующего этоса[55], оно переносится (путем традиции, внушения, воспитания) и на обладателей этих ценностей, мнимо развенчанных, воспринимаемых отныне как негативные, после чего даже они могут иметь их, разве лишь втуне осуждая самих себя, с «нечистой совестью». Как говорит Ницше, «рабы» заражают «господ». Носитель же ресентимента, наоборот, представляется самому себе (на поверхности сознания) «добрым», «чистым», «человечным». Теперь он избавлен от мучений, вызванных необходимостью ненавидеть и мстить при неспособности воплотить это в действие, хотя, возможно, в глубине души он и признает, что его ощущение жизни отравлено, и видит подлинные ценности сквозь иллюзорные, словно через прозрачную стену. Итак, здесь «девальвируются» не отдельные обладатели позитивных ценностей, как это было в случае обыкновенной, еще не основанной на ресентименте ценностной дискредитации, а уже *сами* ценности. Последние совсем по-другому чувствуются и соответственно получают иное толкование и оценку. Вот почему здесь благодаря телеологии сознания намного глубже и систематичнее осуществляется все то, что не удается в случае простой ценностной дискредитации человека или фальсификации картины мира.

То, что мы называем «фальсификацией ценностных таблиц», «перетолкованием», «переоценкой», — не сознательная ложь и не ограничивается только сферой суждений. Неверно полагать, будто позитивная ценность сначала постигается чувством как таковая, а затем происходит всего лишь замена оценки «хорошо» на оценку «плохо». Наряду с сознательной *ложью* и преднамеренным обманом существует еще и то, что называется *«органической лживостью»*. В этом случае фальсификация совершается не на сознательном уровне, как бывает при обыкновенной лжи, а *на подходе* переживаний к сознанию, т. е. в самом процессе формирования ценностного чувства и представлений. С «органической лживостью» мы сталкиваемся там, где люди даже не успевают толком осознать, отвечает ли что-то их «интересам» или установке инстинктивного внимания, как уже *в самом процессе* воспроизведения в памяти определенного момента действительности ими делается соответствующая подмена. Тому, кто лжив, незачем лгать! Если честный человек вынужден прибегать к сознательному обману, то у человека лживого фальсификация происходит путем непроизвольного автоматизма в процессе формирования чувств, представлений, воспоминаний. При этом обычно на поверхности его сознания — само простодушие и чистосердечность. Но точно так же извращен у него и процесс ценностного познания, доходящий в конечном счете до полного переворота в ценностях. И когда на то, что было таким образом «сфальсифицировано», вновь опирается оценочное суждение, последнее оказывается насквозь «истинным», «правдивым» и «честным», потому что строго соответствует *фактически* чувствуемой иллюзорной ценности.

II

РЕСЕНТИМЕНТ И МОРАЛЬНАЯ ОЦЕНКА

Одним из главных достижений этики новейшего времени является идея о том, что в мире существовала не одна, а *разные* «морали»[i]. Считается, будто она давно известна и признана, как и концепция «исторической относительности» нравственности. Но это мнение ошибочно. Наоборот, течения так называемого этического релятивизма, например доктрины позитивистов Конта[56], Милля[57], Спенсера[58] и т. д., по большей части отрицают сам факт существования разных моралей. Релятивисты лишь доказывают, что разные способы поведения рассматривались как полезные для «человеческого благополучия», «улучшения жизни» или того, что в конечном счете сам философ-релятивист признает «благом» в зависимости от достигнутого людьми уровня развития ума, цивилизации и культуры. Например, в обществе, для которого война являлась источником наживы, смелость, мужество и т. д. считались качествами, более полезными в смысле достижения «всеобщего благополучия», чем трудолюбие, прилежность, добросовестность (они начинают преобладать

---

[i] Обоснование абсолютной этики, которая здесь предполагается, а также учения о разных видах нравственных оценок и ступенях их исторической эволюции даются автором в книге «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» (см. в особенности главу II).

лишь в индустриальном обществе); у одних народов (скажем, у древних германцев) грабеж считался меньшим преступлением, чем воровство, у других — наоборот. При этом релятивисты исходят из того, что фундаментальная *ценность* остается неизменной, перенося изменчивые факторы в сферу исторически варьирующихся условий жизни, с которыми соотносится эта фундаментальная ценность (например, благополучие). Но ценность и изменения в оценке — это не то же самое, что исторически конкретная действительность жизни и изменения, происходящие в *ней*. Осознание факта существования множества разных моралей предполагает как раз то, что независимо от относительности действительной жизни *разными* были и *сами правила предпочтения ценностей* (абстрагируясь от их изменчивых реальных носителей). Мораль — это система правил предпочтения самих ценностей. Она раскрывается в конкретных оценках народа и эпохи как их «нравственная конституция» и способна к внутренней эволюции, которая не имеет ничего общего с приспособлением оценки и действия к изменениям в действительной жизни в условиях какой-либо господствующей морали! Речь идет, стало быть, не только о том, что разные способы действий, виды умонастроений, типы человека и т. д. по-разному оценивались одной и той же моралью (ориентированной, к примеру, на всеобщее благополучие), но и о том, что независимо от такого приспособления и вопреки ему *сами морали* претерпевали глубинные изменения. На самом деле этические «релятивисты» всегда абсолютизируют мораль современной *им* эпохи. Изменения в нравственности они рассматривают лишь как ступени «эволюции» современной

морали, а затем подложно выдают мораль настоящего времени за меру и цель морали прошлого. При этом они упускают из виду изменения, происходящие в нравственности на самом глубинном уровне, — изменения в способах оценки, правилах предпочтения ценностей. Этический абсолютизм, т. е. учение, согласно которому существуют самоочевидные вечные законы предпочтения и соответствующий им вечный ранговый порядок ценностей, признает именно эту, намного более глубокую относительность нравственных оценок. Причем признать ее мог только он. Отношение моралей к вечно значимой этике такое же, как отношение систем мироздания, скажем Птолемея[59] и Коперника[60], к идеальной системе мироздания, являющейся целью устремлений астрономии. Эта идеально значимая этика может быть представлена в реальных моралях с большей или меньшей адекватностью. Между тем образование новых реалий жизни всегда происходит под соопределяющим воздействием господствующих моралей. Последние, в свою очередь, формируются в первичном полагании ценностей и первичном волении, т. е. в процессе, изменения в котором уже нельзя понять только из приспособления к действительной жизни[i]. История нравственности просто обязана усвоить то, что история искусства начала осознавать лишь в последнее время: смена идеалов эстетического изображения и стиля определяется не только изменениями в технике и материалах или в способностях художника (как думал, в частности,

[i] Здесь не может быть дано развернутое обоснование этого положения, относящегося к феноменологии ценностного познания и воления. Обоснования этого и других выдвигаемых здесь тезисов даны мной в книге, указанной выше.

Г. Земпер[61]) — многообразные перемены претерпевала и сама «художественная воля»[1][62]. Например, у греков не было технической цивилизации не потому, что они не могли или еще не могли создать ее, а потому что они этого не *хотели*, ибо таковая не соответствовала правилам предпочтения, принятым в их «морали». Под «моралью» мы понимаем далее *сами* господствующие правила предпочтения эпох и народов, а не их философское или научное «отображение», «систематизацию» и т. п., для которых «мораль» является всего лишь предметом.

Так вот, наибольшую силу ресентимент набирает тогда, когда определяет всю «мораль» в целом. Лежащие в ее основе правила предпочтения извращаются — и то, что раньше было «злом», кажется «добром». При внимательном взгляде на историю Европы видно, насколько действенную роль играл *ресентимент в построении моралей*. Возникает вопрос: какова же роль ресентимента в построении *христианской*, а затем — и *современной буржуазной морали*? И тут наш вывод существенно расходится с выводом Ф. Ницше.

Несмотря на то что христианские ценности крайне легко поддаются перетолкованию в ресентиментные и слишком часто именно как таковые их и понимают, *семя христианской этики взросло отнюдь не на почве ресентимента*. В то же время, мы полагаем, что *буржуазная мораль*, которая начиная с XIII века все больше вытесняет христианскую и достигает своего апофеоза во французской революции,

---

[1] См. опирающиеся на исследования Ригля сочинения У. Уоррингера в его книге «Абстракция и вчувствование» (*Worringer W.* Abstraktion und Einfühlung).

уходит своими корнями в ресентимент. Именно ресентимент стал одной из самых влиятельных сил в современном социальном движении и в значительной степени преобразовал действующую мораль.

Рассмотрим сначала вопрос о том, является ли ресентимент источником и питательной средой христианской морали.

III

ХРИСТИАНСКАЯ МОРАЛЬ И РЕСЕНТИМЕНТ

Фридрих Ницше называет идею христианской любви утонченнейшим цветком ресентимента.

Она якобы должна была оправдать перед сознанием весь тот ресентимент, что был накоплен угнетенным, но мстительным народом (Бог которого во времена политической и социальной самостоятельности был «Богом мести»)[1].

Эти слова Ницше не покажутся такими уж и парадоксальными, если верно оценить тот радикальный поворот, который произошел при переходе от античной идеи любви к христианской идее любви — поворот, самим Ницше совершенный только отчасти и не вполне адекватным образом. Тем не менее его объяснение столь глубоко, что заслуживает более серьезного анализа, чем любое другое из идущих в том же направлении. Я подчеркиваю это как раз потому, что считаю его в конечном счете *абсолютно ошибочным*.

Благодаря мыслителям и поэтам Древней Греции и Рима нам хорошо известно, какова была ценность любви в античном мире и значимость ее для античной морали. Скажем об этом вкратце, без указания на источники. На первом месте по ценности *над* любовью здесь стоят логическая форма, закон, спра-

---

[1] См. «Генеалогию морали», I, 8.

ведливость — вообще все «рациональное» внутри нравственного, момент, основанный на мере и равенстве в наделенности благами и страданиями. Какие бы различия ни проводил Платон (например, в «Пире») между видами любви, все-таки любовь для греков остается чем-то относящимся к чувственной сфере, а именно формой «желания», «потребности» и т. п., не свойственных совершенному бытию. Такого понимания требует античное (на наш взгляд, сомнительное) разделение человеческой природы на «разум» и «чувственность», на формирующее и формируемое начала! Напротив, в христианской морали любовь, «которая больше всякого разума делает счастливым» (Августин[63]), явно превосходит по ценности рациональную сферу. Об этом говорит притча о блудном сыне[i]. «Agape» и «Caritas» резко и дуалистически отделены от «Erōs» и «Amor»[64], между тем у грека и римлянина было скорее представление о постепенности перехода от одного к другому, хотя различия в степени между ними и признавались. Напротив, христианская любовь как надприродная духовная интенция прерывает и гасит все закономерности естественно-инстинктивной жизни, например ненависть к врагам, месть и желание расквитаться, и переносит человека в совершенно новое жизненное состояние. Но это еще не самое главное. Главное — это то *направление движения*, которое согласно античной морали и мировоззрению имеет любовь. Все античные мыслители, поэты, моралисты сходятся в одном: любовь — это, как говорит Платон в «Пире»,

---

[i] Верно сказано, что одинаковая любовь отца к обоим сыновьям — «пощечина» античной идее справедливости. См. примечание ниже (к «притче о блудном сыне»).

стремление, тенденция «низшего» к «высшему», «несовершенного» к «совершенному», «формирующегося» к «сформировавшемуся», «μη ον» к «ον»[65], «видимости» к «сущности», «незнания» к «знанию», «нечто среднее между обладанием и необладанием»[66]. Все отношения людей, так или иначе связанные с любовью, — брак, дружба и т. д. — делятся на отношения между «любящим» и «любимым», при этом любимый всегда — более благородная, совершенная часть и одновременно *образец* бытия, воли, действия для любящего[i]. Это представление, выросшее из античных отношений жизни и абстрагированное от них, находит ясное выражение в многообразных формах греческой метафизики. Уже Платон говорит: «Если бы мы были богами, то не любили бы». Ведь у совершенного бытия не может быть никакого «стремления», «нужды в чем-либо»[ii]. Здесь любовь — только «путь», «methodos». Согласно Аристотелю, во всех вещах коренится порыв, «ορε-γεσθαι» и «εφιεσθαι»[67], к божеству, Νουζ[68], самому в себе блаженному мыслящему существу, которое «движет» миром (как «перводвигатель») — однако движет им не как существо деятельное и стремящееся вовне, а «как любимый движет любящим» (Аристотель), словно *привлекая* к себе, заманивая и приглашая. Сущность античной идеи любви поднята в этой концепции до Абсолютного и Бесконечного с неподражаемой величествен-

[i] Терминология меняется только в случае любви к мальчикам, когда «φιλομενοζ» — это более юный, несовершенный, «ερασθηζ» — более зрелый, совершенный человек; но и здесь по-прежнему сохраняется сущностное отношение ценностного неравенства.

[ii] О том, что в этом греческом предрассудке много по существу необоснованного, см. мою книгу «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle...». Halle, 1913.

ностью, красотой и античной холодностью. Все мироздание, все вещи — от бытия «prima materia»[69] до человека — суть не что иное, как великая цепь динамических духовных единств, в которой низшее стремится к высшему, а оно, в свою очередь, вновь стремится к тому, что выше *него самого*, и так до вершины — божества, которое само уже больше *не* любит, являя собой вечно покоящуюся *цель* всего многообразия любовных устремлений. На связь между этой идеей любви и принципом состязания (Agon), честолюбивого соревнования в достижении какой-либо цели — принципом, полновластно господствовавшим над всей греческой жизнью от гимназии и атлетических игр до диалектики и политики греческих городов-государств —, почти не обращали внимания. Между тем в этой идее вещи точно так же «опережают друг друга», соревнуются друг с другом за победу в космическом состязании за божество: несопоставима здесь лишь награда, ожидающая победителя, — участие в «сущности», знании и обладании ею. Здесь любовь — имманентный мирозданию динамический принцип, движущая сила великого «состязания» вещей за божество.

Сравним теперь эту концепцию с христианской. Перед нами то, что я называю *поворотом (Umkehr) в движении* любви. Греческой аксиоме, согласно которой любовь есть стремление низшего к высшему, здесь нанесен смелый удар. Любовь, наоборот, должна проявляться в том, чтобы благородный снизошел, низвел себя до неблагородного, здоровый до больного, богатый до бедного, красивый до безобразного, добрый и святой до злого и подлого, мессия до мытарей и грешников — и все это не только *без* античного страха потерять себя и самому стать не-

благородным, но и в благочестивой вере приобрести в совершении этого акта «снисхождения», «склонения», в этой «самоутрате» нечто более высокое — стать подобным Богу[i] [70]. Трансформация идеи Бога и его отношения к миру и человеку — не причина, а *следствие* этого поворота в движении любви. Теперь Бог не есть, подобно звезде, вечная, покоящаяся цель; он больше не движет миром, как «любимый движет любящим», но сама его *сущность* становится любовью и служением, а следовательно — и творением, волением, деянием. На место вечного «перводвигателя» мира приходит «создатель», сотворивший мир «из любви» к нему[ii]. С точки зрения античного человека, в Галилее должно было произойти нечто неслыханное и парадоксальное, совершенно не укладывающееся в аксиомы античного мира: Бог по собственной воле *снизошел* до человека, был бедняком и умер на кресте смертью простого раба! Отныне теряет смысл тезис о том, что надо любить добрых и ненавидеть злых, любить друга и ненавидеть врага. Нет больше идеи «высшего блага», имеющей содержание вне и независимо от *самого акта* любви и ее движения! Из всех благих вещей наиболее благая — сама любовь! Отныне «summum bonum»[71] есть не предметная ценность (Sachwert), не ценность того, в чем выражаются действия любви и заключаются ее результаты, — все они имеют значимость лишь как

---

[i] С особой ясностью эта мысль выражена в разделах о любви «Imitatio Christi» Фомы Кемпийского.

[ii] Более поздний теологический тезис о том, что Бог сотворил мир якобы «себе во славу», не соответствует духу евангелизма, и его следует интерпретировать как врастание античного мотива в христианское богословие. В духе евангелизма лишь тезис о том, что Бог славит себя в своем творении из любви.

символы и основания для познания ее *бытия в личности*, — но актуальная ценность (Aktwert), ценность любви как любви. Таким образом, сам Бог становится «личностью», имеющей «идею добра», «совершенный по форме порядок», Λογος[72], уже не над собой, а всего лишь под собой — как следствие акта своей любви. Он становится «любящим Богом», что, с точки зрения античного человека, — деревянное железо, «несовершенное совершенство»! Вспомним, как резко неоплатоническая критика подчеркивала, что любовь, будучи «потребностью» и «стремлением», — свидетельство «несовершенства» и что приписывать таковую божеству было бы ошибочно, дерзко и греховно! Но самое большое новшество — то, что любовь, согласно христианскому представлению, есть сверхчувственный акт *духа*, а не просто эмоциональное состояние (каковым оно является для современного человека), равно как и не стремление, не желание, а тем более — не потребность[i]. Эти последние подчиняются закону, по которому они сводят себя на нет в процессе своего осуществления, между тем

---

[i] Вот почему глубочайшее удовлетворение связано не с тем, чего добилась любовь (как акт стремления), а именно с ней самой. «Бог, раздавая нам свои дары, испытывает бóльшую радость, чем мы, принимая их». См. *Sales F.* von. Theotimus. I том. 11 глава.

По сути дела главным заблуждением античной концепции любви было подведение любви под «стремление», «потребность». Какое бы стремление к любимому, какую бы тоску по нему любовь ни вызывала, она тем не менее есть совершенно отличный от них акт — акт, в котором мы обретаем умиротворение в некой ценности независимо от того, нашла ли она уже реальное воплощение или только должна реализоваться в стремлении. См. мою книгу, цитированную выше, «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle...».

как с любовью такого никогда не происходит. Проявляясь в действии, она *возрастает*! И нет уже над любовью, до нее и независимо от нее никаких рациональных принципов, никакого закона и «справедливости», которые могли бы управлять ею и тем, как она распределяется по сущностям сообразно их ценности! Друзья *и* враги, добрые *и* злые, благородные *и* подлые — все теперь достойны любви[i]. Кроме того, в каждом случае проявления зла в других людях я обязан разделить их вину, ибо всегда обязан спросить: «А был бы этот злой человек злым, если бы я любил его[ii] в достаточной мере?». Так как *ощущения* со-чувствия (sinnliches Mitfühlen), уходя своими корнями в самый могущественный инстинкт — инстинкт пола, не являются, согласно христианским воззрениям, первоисточником любви[iii] и представля-

---

[i] Так, Аристотель в своей (Никомаховой) «Этике» точно определяет, сколько любви должно принадлежать — «по справедливости» — отдельным категориям ближних: родителям, друзьям, детям, чужим людям. Согласно основной нравственной идее христианства, это еще могло бы иметь смысл в отношении благосклонности и тем более — благодеяния. Между тем они — всего лишь следствия любви. Применительно к самой любви это лишено всякого смысла, ибо только величина актуальной ценности любви решает, как ценить тех или иных людей. Но идея справедливости и по существу предполагает идею любви, а именно постольку, поскольку выходит за пределы своего чисто рационального принципа «равное должно принадлежать равному», по которому определенно мыслится, кто и чего достоин. В этом рациональном смысле был бы «справедлив» также и тот, кто чинил препоны, наносил вред, убивал, следуя принципу «равное — равному». Однако он был бы не вправе претендовать на нравственную добродетель, называемую «справедливостью».

[ii] Его лично или кого-то — X, — кто его знал.

[iii] Из всех вопросов об акте любви, естественно, самый принципиальный — является ли этот акт всего лишь утончением, сублимацией, видоизменением имеющих *изначально чувственный*

ют собой отчасти даже *помеху* для нее, уже одна только нелюбовь (а вовсе не в первую очередь злодеяние) есть «вина», причем *такая*, о которой можно сказать: вина всякой вины.

Итак, картина радикально изменилась. Перед нами уже не сонм вещей и людей, опережающих друг друга в своем стремлении к божеству, а общность, каждый член которой обращается к Богу, помогает и служит Ему, — и именно в этом становится равным божеству, сама сущность которого заключается в великом любить—снисходить—служить.

В мои задачи не входит исследование этапов и деталей конструктивного осмысления этого поворота в движении души, представленного в догмах, теологии, культе, как бы заманчиво ни выглядело это предприятие, особенно в отношении наследия Павла и Августина. Придерживаясь только сути дела, я спрашиваю: откуда эта смена направления?

(sinnlich) характер инстинктивных импульсов, прежде всего импульса витального сочувствия, а в конечном счете и наиболее сильного его выражения в форме влечения к противоположному полу; или он есть *изначально духовный* акт, *независимый* в своей закономерности от телесно-чувственной организации и соединяющийся с обусловленными ею инстинктами и эмоциями так, что инстинктивные побуждения становятся определяющими только в плане *выбора* интенционального объекта любви и той *живости*, с какой мы с ним фактически сближаемся. Именно последнее и является истинно христианским убеждением, основанном на христианской идее любви. Насколько оно оправдано с предметной стороны дела, я подробно разбираю в главе «Любовь и инстинкт» цитируемой выше книги. Здесь же следует сказать только следующее: если оно верно, то чувственная и витальная симпатии с их закономерными градациями по степени схожести сущностей и т. д. может рассматриваться не как *источник* любви, а лишь как *ограничивающая и распределяющая* ее сила, посредством которой любовь — не будучи результатом и продуктом витального развития жизни — служит конкретным жизненным целям.

Неужели и в самом деле ее движущей силой был *ресентимент*?

Чем больше я размышлял над этим вопросом, тем яснее мне становилось, что истоки христианской любви совершенно чисты и *свободны* от ресентимента и что в то же время нет другой идеи, которую существующий ресентимент мог бы использовать с такой легкостью, чтобы *симулировать* ту или иную соответствующую этой идее эмоцию; часто это заходит так далеко, что даже самый острый взгляд не в состоянии различить, подлинная перед ним любовь или только ресентимент в ее обличии[i].

Есть два принципиально разных способа благосклонного отношения сильного к слабому, богатого к бедному и вообще более совершенной жизни к «менее совершенной». Первый имеет исходным пунктом и мотивирующей его силой мощное чувство собственной безопасности, устойчивости, глубинной душевной спасенности, неисчерпаемой полноты собственного бытия и жизни и на основе этого — ясное сознание *возможности* отдать из собственного бытия и владения. В нем любовь, жертвенность, помощь, снисхождение к слабым и убогим — естественное переливание сил, сопровождаемое переживанием счастья и чувством внутреннего умиротворения. По

---

[i] Как уже говорилось, одной из личностей, движимых ресентиментом, был отец церкви Тертуллиан; Ф. Ницше приводит место из Тертуллиана, где говорится, что блаженство блаженных на небе основано, в частности, на том, что они видят муки проклятых. Но и его знаменитое «Credo quia absurdum, credo quia ineptum», его крайнее неприятие античной культуры и религии свидетельствуют, что часто он прибегал к христианским ценностям только затем, чтобы утолить свою ненависть к ценностям античным. Картину становления ресентиментного христианства блестяще рисует К. Ф. Мейер в своей новелле «Святой» (*Meyer C. F.* Der Heilige).

сравнению с этой естественной готовностью любить и жертвовать проявления инстинкта «самосохранения», всякого рода «эгоизма», обращенности на себя, на собственный интерес — уже признаки скованной, ослабленной жизни. Сущность жизни состоит в развитии, развертывании, росте полноты бытия, а вовсе не в «самосохранении», как утверждает одно ложное учение, полагая, будто все проявления развития, развертывания и роста можно свести к простым эпифеноменам сил сохранения, а следовательно, к сохранению того, что «лучше приспособлено». Но как же тогда быть с феноменом, существование которого, на наш взгляд, не подлежит сомнению, — с феноменом жертвы жизни ради более высоких ценностей, чем те, что заключает в себе сама жизнь? Именно поэтому не каждая жертва есть деяние, направленное против жизни и того, что ей способствует[1]. Жертва как свободное дарение собственного жизненного богатства, красивое и естественное переливание сил от их

[1] Мы намеренно ограничиваемся одной лишь витальной стороной, отвлекаясь от того, что чисто духовные акты и их закономерности, равно как их предметы и взаимосвязи, не могут быть поняты из «жизни» в любой из ее возможных философских трактовок; что, следовательно, существует целый ряд ценностей и актов ценностного познания, *независимых* от ценностей и актов жизни. Для христианина «спасение» и «сохранение» — это прежде всего спасение и сохранение в мире, *возвышающемся* над жизнью и его возможными судьбами. Но поскольку Ф. Ницше, выдвигая тезис о происхождении христианской идеи любви из ресентимента, этого не признает и хочет саму идею истины подвести под «ценности жизни», то и мы позволим себе здесь не исходить из этого положения. Нам достаточно показать, что даже в случае принятия его посылки, согласно которой высшей ценностью является якобы максимум жизни, его утверждения ошибочны. Более подробно о месте «ценностей жизни» в иерархии ценностей см. в «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». Часть II.

избытка встречается намного чаще. Жертвенный порыв к существу, с которым мы через свойственный всему живому дар сопереживания с другим живым существом чувствуем себя едиными и солидарными в противоположность ко всему «мертвому» (так что сила порыва возрастает в зависимости от степени близости и однородности живого существа с тем, которое ему сопереживает), — это отнюдь не благоприобретение жизни, выводимое из первичных эгоистических инстинктов. Этот «порыв» *изначально* присущ жизни, до всех больших и малых «целей», которые ему задним числом приписывают расчетливость, рассудок, размышление. *Нас влечет жертвовать* — до того, как мы узнаем, кому, почему и зачем! Образ природы и жизни у Иисуса, который можно воссоздать по разрозненным крупицам и намекам из его речей и метафор, позволяет утверждать, что для него это был очевидный факт. «Итак, не ищите, чтó вам есть, или чтó пить, и не беспокойтесь», — говорит он, — но не потому, что равнодушен к жизни и ее сохранению, а потому что в «озабоченности» завтрашним днем, в установке на собственное физическое благополучие усматривает *витальную* слабость. Вóроны без хранилищ и житниц, лилии, которые не ткут, не прядут, но Божии одеяния которых краше, чем все наряды Соломона и т. д. (Лука 12, 27)[73] — все это символы более глубокого видения Иисусом жизни: произвольное обращение внимания на собственное чувственно-ощущаемое благополучие, боязливая забота о самом себе скорее сковывают ту творческую силу, которая непроизвольно и благотворно правит всей жизнью, чем содействуют ей. «Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя бы на один локоть?»

(Лука 12, 25). Такое своеобразное равнодушие к внешним *средствам* жизни (питание, одежда и т. д.) свидетельствует не о безразличном отношении Иисуса к жизни и ее ценности — это знак глубочайшей и таинственной веры в *силу самой* жизни и внутренней уверенности в ее безопасности перед лицом разного рода механически-случайных стечений обстоятельств, в которые она может попасть. Радостное, легкое, отважное, рыцарственное равнодушие к жизненным *невзгодам*, идущее из глубин самой жизни, — вот источник, из которого струятся его речи! Эгоизм, боязнь смерти (в античные времена она была так распространена, что некоторые философские школы, например эпикурейцы[74], провозглашали своей целью «освобождение от страха перед смертью») — признаки деградирующей, больной, надломленной жизни[i][75]. В эпохи наивысших подъемов витальности отношение к жизни и к ее концу было спокойно. Само это спокойствие есть состояние души, ценное для жизни.

Такая любовь и *такое* жертвенное отношение к сирым, больным, убогим и т. д. исходят, следовательно, из внутренней спасенности и полноты собственной жизни человека. И чем глубже в нем это блаженное чувство, чем «центральнее» эта — отличная от витальной — безопасность, состоящая в сознании абсолютной защищенности в крепости последнего бытия (Иисус называет его «Царством Божиим»), тем больше в периферийных зонах своего наличного бытия он *может* быть «равнодушным» к собственной «судьбе», тем более ему *позволительно* относиться

---

[i] Ср. мою книгу, которая должна появиться вслед за настоящей, «Смерть и душа».

почти играючи ко всему, что называется «счастьем» и «страданием», «приятным» и «неприятным», «удовольствием» и «болью»[1].

Если человеку с таким порывом любви и жертвенности, естественно возникающим при виде убогих, бедных, угнетенных, предоставляется возможность проявить себя деятельно, если перед ним открывается конкретная практическая цель, например оказать кому-то помощь, то благодеяние не служит для него лишь поводом для того, чтобы с удовлетворением погрузиться в созерцание бедности, болезней, безобразия и т. п., — жертвование борющейся с лишениями жизни и помощь ей оказываются не благодаря, а *вопреки* этим негативным ценностным моментам, с целью развить все то *здоровое*, что в этой жизни осталось, поддержать все те позитивные ценности, которые она в себе еще хранит. Любовь и жертвенная воля направлены на нее не *потому*, что она бедна, больна, безобразна и т. п., и не для того, чтобы задержаться на созерцании этих явлений, но по другой причине и с иной целью: так как позитивные жизненные ценности — а тем более духовно-личностные ценности — любящей и жертвующей индивидуальности уже совершенно *не зависят* от этих негативных явлений и укоренены в ней намного глубже, избыток собственных жизненных сил может (а стало быть, «должен») преодолеть естественную реакцию отвращения и страха перед ними, а любовь, выражаясь в деятельной помощи, — развить все по-

[1] Для «блаженства» в христианском смысле характерно то, что при изменении и смене душевных состояний оно незыблемо покоится в центре души и переживание блаженства несет в себе сознание собственной непоколебимости и недосягаемости со стороны внешних воздействий.

зитивное в бедном, больном и т. п. Итак, не больное и бедное любят в больном и бедном, но то, что сокрыто за болезнью и бедностью, — и лишь исходя из этого и «помогают». Когда Франциск Ассизский[76] целует гноящиеся раны и не убивает кусающих его клопов, раскрывая им тело, как гостеприимный хозяин — свой дом, то эти поступки (рассмотренные лишь с внешней стороны) могут показаться результатом извращения инстинктов и ценностного чувства. На самом деле это не так. Не отсутствие отвращения и не желание попробовать гноя, но преодоление отвращения более глубоким чувством жизни и ее силы — вот что перед нами! Это абсолютно иная — внутренняя — диспозиция, отличная от той, что выражена, например, в установке современного реализма в искусстве и поэзии, уже отошедшей в прошлое, — показывать нищету, изображать «маленького человека», вскрывать социальные язвы, — явление, всецело порожденное ресентиментом. Реалисты такого сорта во всем живом усматривали нечто клопообразное, в то время как Франциск даже в клопе видел «жизнь», святое[i].

---

[i] Фиоретти (гл. 10) рассказывают, что Франциск на вопрос, почему именно он был избран милостью Божьей вести людей своей проповедью к истинной жизни, ответил: «...Его святые очи не узрели сре́ди грешников никого, кто был бы беднее, чем я; никого, кто был бы менее прилежен, чем я; никого, кто был бы бо́льшим, чем я, грешником; и для того, чтобы свершить задуманное Им чудесное деяние, Он не нашел более убогого создания на Земле; вот потому Он и выбрал меня, чтобы устыдить мир с его знатью, с его гордыней, с его силой, с его красотой, с его мудростью... и т. д.». Можно пытаться усмотреть здесь ресентимент. Между тем слова о том, что «знать, гордыню, силу, красоту и мудрость мира» надо «устыдить», означают лишь относительную подчиненность мирских ценностей ценностям Царства Божьего, которое, однако, не выводит свою ценность из *противоположности* «миру», а заключает ее в себе *независимо* от «мирских ценностей».

Напротив, в основе античной любви и ее идеи лежал момент *страха перед жизнью*. Здесь более благородный боится сойтись с менее благородным, опасаясь проявить к нему участие, а стало быть снизойти до него. У античного «мудреца» нет той твердости глубочайшей внутренней веры в себя и того чувства собственного достоинства, какие были у гения и героя христианской любви.

А вот еще одна характерная черта. Любовь, как ее понимал Иисус, несет в себе помощь и помощь деятельную. Она *не исчерпывается* одним «желанием добра» или готовностью помочь. Она как бы погружена в позитивную ценность: желание добра и готовность прийти на помощь — лишь следствия этой погруженности. Мнимая же любовь человека, находящегося во власти ресентимента, помочь не способна. Поскольку извращенное ценностное чувство ложно выдало за благо такое зло, как «болезнь», «бедность» и т. д., и кажется, будто «Бог с особым умилением взирает на убогих», постольку делать убогих нормальными, больных — здоровыми и т. д. означало бы как раз *отдалять* их от их собственного спасения[i][77]. Но

[i] Вот почему и то, что Шопенгауэр называет «состраданием», — одно из душевных движений, порожденных ресентиментом. Ибо для Шопенгауэра смысл сострадания заключается не в выражении любви — скорее ее саму он хочет понять, исходя из сострадания, — и не в факторе, который ведет к желанию добра и благодеянию, но лишь в предполагаемом сознании метафизической тождественности во всех индивидах самой в себе страдающей воли. Основанные на этом метафизическом познании каждое конкретное желание добра и благодеяние лишь *отвлекаются* от него, чтобы затем вновь оказаться вплетенными в мир индивидуации. Не удивительно, что когда друзья обращались к Шопенгауэру, сетуя на бедность и невзгоды, то получали неизменный ответ: «Вот видите, как верна моя философия!». См. письма Шопенгауэра к Фрауэнштедту.

любовь в подлинно христианском смысле обретает свою ценность отнюдь не через помощь или проистекающую из нее пользу. Польза может быть большой при малой любви или ее отсутствии, а может быть и мала при большой любви. Две лепты вдовицы значат для Бога больше, чем дары богатых, не потому, что это всего лишь гроши или что их дает бедная вдова, а потому, что своим деянием она обнаруживает *бóльшую любовь*[78]. Так что возрастание ценности всегда на стороне любящего, а *вовсе не* на стороне того, кому помогают. Любовь — не «благотворительное учреждение»; и никакого противоречия между ней и собственным счастьем нет. В том акте, в каком личность себя расточает, она себя навеки обретает. Блаженны те, кто любят и отдают. Ведь «большее счастье — давать, а не брать». Ценность любви не в том, что она якобы «одна из» многих сил, служащих повышению благосостояния человека и общества, и не поэтому ее носители достойны отличия. Любовь ценна *сама по себе.* Ценна наполненность ею личности, ценны возвышаемые, укрепляемые и обогащаемые любовью бытие и жизнь, сокровищем и знаком отличия которых являются ее движения. Не о масштабах благосостояния, а о *максимуме любви* среди людей — вот о чем идет речь. Помощь — это лишь непосредственное и адекватное *выражение* любви, а вовсе не ее «цель» или смысл. Смысл — в ней самой, в ее сиянии в душе человека и в возвышении любящей души в акте любви. Так что в этом понятии подлинной христианской любви нет никакого «социализма», «социального образа мыслей», «альтруизма»[79] и тому подобных производных от них современных штучек. Когда богатого юношу просят избавиться от богатств и раздать их бедным[80], воистину это делают не для того, чтобы

«бедным» от этого кое-что перепало, не потому, что надеются добиться этим лучшего распределения собственности в целях всеобщего благополучия, и не потому, что бедность сама по себе лучше, чем богатство, а потому, что *акт* дарения, духовная свобода и полнота любви, проявляющиеся в этом акте, облагородят богатого юношу и сделают его намного «богаче».

Тот же момент мы находим и в метафизическо-религиозных концепциях отношения человека к Богу. На смену древним договорным отношениям между человеком и Богом, этому корню всей «законности», приходит любовное отношение, в свете которого люди — дети Божии. Но и любовь к Богу не должна основываться *только* на его деяниях, быть чем-то вроде благодарности за то, что он ежечасно дарит, за то, что хранит и заботится, — *все* его деяния и творения, сосредоточивая на себе внимание, призваны лишь обратить и направить взор на «вечную любовь» и бесконечное многообразие явленных в них ценностей. Они должны вызывать восхищение и любовь, потому что они суть деяния и творения *любящего*! Для лучших христиан средневековья это представление было настолько самоочевидной истиной, что Гуго из Сен-Виктора[81] в своем сочинении «Выкуп души» (De arrha animae) считает, что любовь, основывающаяся на Божиих благодеяниях, «подобна любви уличной девки»! Впрочем, строгая антитеза идее договора — а в зародыше она содержится хотя бы уже в той любви-благодарности, что так типична для обычной средней церковности — была дана еще в изречении Соломона: «Если у меня есть *Ты*, я ничего не прошу у небес и земли». Не Бога надо любить за его небо и землю, а небо и землю, ибо они

Божии! Ибо они осенены вечной любовью, данной не как идея цели, а как чувственно постигаемое *выражение*[1]. То же самое относится и к идее Бога. Согласно античным представлениям, сила любви в универсуме ограничена, поэтому античность требовала, чтобы с любовью обращались экономно: каждому могло быть отведено ровно столько любви, сколько он того заслуживал в соответствии с присущей ему ценностью. Но по мере того как возникает идея, что любовь исходит от Бога, что сам Бог есть бесконечная любовь и милосердие, выдвигается требование любить хороших *и* плохих, праведников *и* грешников, друзей *и* врагов, причем в любви к по-

---

[1] Ср. заключительные строки из стихотворения св. Терезы:

«...
Denn würd ich auch nicht, wie ich hoffe, hoffen,
Ich würde dennoch lieben, wie ich liebe».
«...
Ибо надеяться не стала б я, как я надеюсь,
Но все ж любила бы я так же, как люблю».
(Перевод наш. — *А. М.*)

(См. также *Brentano Fr.* Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Примечания). Или то место в молитве св. Гертруды, где она желает, чтобы Иисус был таким же бедным и убогим, как она, а она была бы всемогуща и всеведуща (как Бог) и тогда могла бы отказаться от всего этого, чтобы снизойти до Иисуса. (См. Preces Gertrudianae). Или высказывание Мейстера Экхарта о том, что «лучше быть в аду с Иисусом, чем на небесах без него». Такие цитаты — а их можно привести сколько угодно — доказывают *абсолютную необоснованность* утверждения И. Канта и многих других о том, что принятие в расчет Бога в нравственном деянии — это якобы расчет на вознаграждения и наказания, а потому эвдемонистично и эгоистично. «Все, что не ведет меня к Богу, мне не мило; пусть Господь возьмет у меня все, что он хочет мне дать, и даст мне *самого себя*». (Augustinus Enarr. 2). В связи со сказанным см. указанные выше работы автора о «Чувствах симпатии...» и о «Формализме...».

следним как раз и проявляется истинная надприродная любовь. Античное же требование любить добрых и праведных, а злых и неправедных ненавидеть, получает презрительное наименование «фарисейство»[82]. В последующих метафизических построениях Бог становится уже не просто «творцом» (вместо чистого идеала, совершенного бытия, приводящего мир в движение), а «творцом из любви», творение которого, «мир», есть не что иное, как моментально застывший жест бесконечной любви, бьющей, словно живительный источник. И по мере того как на смену самого-себя-мыслящему (νοησις νοησεως[83]) и самого-себя-созерцающему существу, ничуть не озабоченному ходом мировой истории и по сути дела не отвечавшему за судьбы мира[i], на смену этому логическому эгоисту, в котором греческая метафизика абсолютизировала жизненный идеал «мудреца», приходит *личностный* Бог, создавший «мир» из любви, от ее бесконечности и полноты — не для того, чтобы помочь сущему, ибо до него ничего не было, но лишь как внешнее проявление избытка своей любви, — этот поворот в духовной жизни находит и соответствующее теологическо-категориальное выражение.

Здесь нет ни грана ресентимента. Только благостное снисхождение и *способность* к нему от избытка силы и величия!

---

[i] Вопрос о том, *знает* ли вообще бог Аристотеля о мире и его содержимом, как известно, спорный. Франц Брентано пришел недавно к выводу (см. его работу об Аристотеле в сборнике (фон Астера), что, если бог Аристотеля знает о самом себе, то через себя он знает одновременно и о мире. Но предположение Брентано зиждется на посылке, что Аристотелю известно о преимуществе очевидности, которое дает внутреннее восприятие, — тезис, на мой взгляд, сомнительный.

Между тем существует и другой способ, которым снисходят до малых, сирых и убогих, в корне отличный от описанного нами выше, хотя и поразительно похожий на него с чисто внешней стороны, а именно, когда любовь возникает не от избытка внутренних жизненных сил, не от собственной защищенности и уверенности. В этом случае любовь становится всего лишь красивым названием для *бегства от самого себя*, для неспособности жить в мире с самим собой, «быть у себя дома» («chez-soi»[84]). Вечная отстраненность от самого себя как раз и обусловливает стремление сблизиться с «другими». Существует принципиальная разница между тем, лежит ли в основе отказа от собственного Я, этой предпосылки всякой любви человека к другому человеку, *об*ращение к определенной позитивной ценности или первоначальной интенцией является *от*вращение от собственного Я, и этой интенции постоянно требуется выход вовне, чтобы под видом любви к другому скрыть ненависть к ее носителю. Да, корни такой «любви» уходят в ненависть — к самому себе, к собственной слабости и ничтожности. При этом душа всегда готова разлиться в просторы и дали. Страх перед самой собой, боязнь ощутить собственную неполноценность влекут ее отдаться другому человеку как «другому» вообще — не потому, что он обладает некой позитивной ценностью, а лишь потому, что он — «другой», «не-я». На современном философском жаргоне этот один из многих современных эрзацев любви высокопарно называется «альтруизмом». Первичной основой, на которой строится любовное движение, в нем является не усмотрение позитивной ценности, ее внезапное, как вспышка молнии, открытие *в* любви, а просто-напросто отчуж-

дение от самого себя, вхождение в обстоятельства других. Кто не сталкивался с известным типом личности, который так часто встречается среди социалистов, поборниц женских прав — вообще среди тех, кого отличает так называемый «социальный образ мыслей»? За их социальной активностью проглядывает явная неспособность обратить внимание на самих себя, сосредоточиться на решении вопросов и задач собственной жизни[i]. Небрежение собой они выдают за любовь к другим! Совершенно очевидно, что «альтруизм» как простая внутридушевная направленность на «других людей» и их жизнь не имеет ничего общего с любовью. Ведь, например, и злой, завистливый человек тоже забывает о *своих* интересах, о самосохранении, думая лишь о переживаниях другого, — о вреде, который он ему наносит, о страдании, которые тот испытывает[ii]. И наоборот, существует подлинная «любовь к самому себе», не имеющая ничего общего с «эгоизмом»[iii]: сущность ее заключается как раз в том, что в ней дана и постигается во всей полноте не ценность изолированного индивида, а человека *в отношении* к другим людям, человека как члена общества, который стремится «приобрести» и «иметь» нечто *большее*, чем других. Отнсссенность ко «мне» или к «другим» не затрагивает

[i] Разумеется, говоря о «внимании», я не имел в виду самоанализ, а только смысл собственного блага и заботу о нем.

[ii] См. мое учение о типах ложного сочувствия в книге «К феноменологии и теории чувств симпатии...».

[iii] Никто не писал о ней с такой ясностью, как Аристотель в Никомаховой этике. См. главу «Любовь к самому себе», книга IX: Друг, жертвующий другу собственность и жизнь, совершает этим высший акт «любви к самому себе». Ибо он оставляет другу низшие блага, приобретая себе в этом жертвенном акте «славу благородного деяния, т. е. более высокое благо».

существенного и *специфического* в любви и ненависти. Это *сами по себе* различные акты, совершенно независимые от направленности на «меня» или «другого».

Но подобно тому, как «альтруистический» порыв есть лишь форма ненависти, ненависти к самому себе, притворно *выдающая себя* в иллюзии сознания за то, что ей противоположно — за «любовь», так и в нравственной позиции, корни которой уходят в ресентимент, любовь к «бедным», «сирым», «убогим», «угнетенным» и т. п. — не что иное, как замаскированная ненависть, вытесненная зависть, злоба и т. д. по отношению к противоположным явлениям — «богатству», «силе», «жизненной энергии», «полноте счастья и бытия». Ненависть, у которой не хватает смелости обнаружить себя, легко выражается в форме притворной любви, любви к «чему-то», что имеет противоположные ненавистному черты, причем отношение ненависти остается неназванным, скрытым звеном. Когда мы слышим мнимо благочестивую велеречивую болтовню о том, что нам заповедана в первую очередь любовь к «сирым», «нищим духом», ибо Господь Бог взирает на них «с особым умилением» (стиль определенного типа «социально ориентированных» священников), *под личиной* христианской любви зачастую скрывается ненависть. Тогда мы вдруг чувствуем, что на этих явлениях останавливаются с каким-то тайным «наслаждением» и дело не в более высоких позитивных ценностях, стоящих *за* ними, как в случае интенции подлинной любви, а в том, что именно *эти явления* и составляют предмет любовной интенции; дело далее не в активной помощи — ведь она в соответствии с этим ценностным отношением сделала бы «сирых» «менее угодными» Богу, то есть стала бы выражением «ненавис-

ти», — а в том, что их просто хотят *оставить* такими, какие они есть. И когда затем в том же тоне рассуждают о воздаянии, ожидающем этих людей на «небесах» за их невзгоды, а «небеса» оказываются перевернутым земным порядком («последние будут первыми»), становится ясно, что человек, находящийся во власти ресентимента, стремится переложить на Бога месть, которую он затаил против богатых и которую не в силах осуществить сам, чтобы, по крайней мере, в фантазии с помощью потустороннего механизма наказаний и воздаяний утолить ненависть, неутолимую в посюстороннем мире. Очевидно, что у подверженных ресентименту христиан сердцевину идеи Бога по-прежнему образует мстительный Иегова, с той лишь разницей, что теперь он облек свою месть в мнимую любовь к «сирым». Для них «Царство Божие» не пребывает в органической, *переживаемой* связи с царством зримым, — когда законы ценностей и законы воздаяния, значимые и действующие уже в зримом царстве, в «Царстве Божием» находят лишь более чистое и совершенное выражение, — оно стало для них «потусторонним», чем-то, что механически противостоит «посюстороннему» (антитеза, неведомая всем живым эпохам в истории христианства) и представляет собой некую бытийную сферу, в которой знакомые тени людей и событий, движимые ресентиментом, отплясывают свой танец в ритме, обратном земному.

Тот факт, что Иисус имел дело главным образом с бедными, больными, страждущими, мытарями, его поразительная и загадочная расположенность к грешникам (см. «женщина, взятая в прелюбодеянии»[85], «помазание Иисуса грешницей»[86], «притча о блудном сыне»[87]), та мягкая ирония, без которой он не мог

говорить о «добрых и праведных» и которую вовсе не объясняют такие его слова, как «здоровым не нужен врач, только больным», «я пришел не ради праведников, а чтобы призвать к ответу грешников», если учесть, что даже применительно к себе он отвергает имя «доброго» («что ты называешь Меня благим? никто не благ, как только один Бог» — Лука 18, 19) — все это не может заставить меня сделать вывод, что в данном случае мы имеем дело с ресентиментом. Сокровенный смысл этих высказываний заключается, как мне кажется, не в указании на позитивную зависимость между спасением и наличием негативных свойств (такое объяснение как раз вело бы в направлении ресентимента), а в той парадоксальной форме, в какой высказывается *независимость* абсолютных высших *личностных ценностей* от противоположностей бедный—богатый, здоровый—больной и т. д. Перед лицом установившейся в мире склонности считать распределение людей по сословиям, размеру собственности, власти и жизненной силы отражением их нравственной и личностной ценности, открытие совершенно новой и более высокой *сферы* бытия и жизни — «Царства Божиего» с его иерархией ценностей, — независимой от мирского уклада жизни, можно было сделать всеобщим достоянием, только самым радикальным образом указав на ничтожность позитивных ценностей старого порядка по сравнению с ценностями нового, более высокого порядка. В это толкование не укладываются, пожалуй, лишь те места (главным образом, у Луки), где Царство Божие изображено как порядок, обратный мирскому. Таковы, например, у Луки слова о блаженстве (6, 20—22, 24—26): «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо

насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь. Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого»... И далее: «Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками отцы их».

Таково далее жесткое суждение Луки (18, 25), что «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие»[88] (правда, оно смягчается предшествующими словами: «как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!» и последующими о том, что Бог может позволить войти в Царствие Божие также и богатым[89]). Здесь форма изложения кажется мне и в самом деле не вполне свободной от ресентимента; но это относится, на мой взгляд, к одному Луке, да и то речь идет о лично окрашенной тональности в *изложении* идей, а не о самих идеях, коренящихся отнюдь не в ресентименте.

В то же время, такие требования, как «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку» (Лука 6, 27—29), — это и не призывы к пассивности для «оправдания» неспособности отомстить за себя (как ошибочно полагает Ницше), и не стремление устыдить противника, вызванное жаждой мести, и не желание получить таким парадоксальным образом наслаждение от тай-

ного самоистязания. Они зовут активно сопротивляться естественным жизненным инстинктам, которые слепо толкают на ответное противодействие. Зов этот исходит из глубоко индивидуалистического духа евангелизма, отвергающего зависимость собственного образа действий и поведения от образа действий и поведения «другого»; действующему не подобает быть низведенным на более низкий уровень другого тем, что его действия — лишь *реакция* на чужие. Действие должно вырастать из личности органически, «как плод из древа». «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое». «Ибо от избытка сердца говорят уста» (Матфей 12, 35 и 34). Таким образом, речь идет не о том, что побуждается реакция, извращенная по отношению к естественной, в смысле «он ударил тебя по одной щеке, поэтому подставь другую», а о том, что вообще отвергается чисто реактивное действие, применение к себе обычных, усредненных ценностных масштабов и способов поведения.

Я уже говорил о «загадочной» расположенности Иисуса к грешникам, которая тесно связана с его постоянной готовностью бороться против фарисеев и книжников, против всякого рода обывательской «правильности». Нет ли тут ресентимента? Иисус, очевидно, понимал, что великий, крутой поворот в отношении к жизни и к ее смыслу, которого он требует от человека, — поворот, на христианском языке именуемый «вторым рождением», — может быть, легче совершить грешнику, чем «праведнику», стремившемуся день за днем, шаг за шагом к тому идеалу, что предписан Законом. В «грешнике» сокрыта могучая сила и пластичность жизни, он — как

бы неисчерпанная возможность! Прибавим, что Иисус глубоко скептически относится ко всем, кто за показной добропорядочностью, присущей человеку поистине доброму как дар божий, скрывает лишь недостаток сильных побуждений, скудость жизненных потенций. Правда, все это еще не объясняет его загадочной расположенности. Есть в ней что-то такое, что трудно выразить словами, можно разве только почувствовать: бывает, что как раз самые благородные натуры из «высшего» общества — действительно «хорошие» люди, не фарисеи — испытывают могучий порыв сердца, непреодолимое желание уйти к грешникам, бороться, страдать и радоваться вместе с ними, жить их нелегкой безысходной жизнью. И движет ими на самом деле не искушение греховно-приятными вещами — не демоническая тяга к «сладости» греха, возбуждение от запретного плода или соблазнительная новизна ощущений, — а скорее свойственное всем нам и бурно прорвавшееся в них чувство сострадания с *целостностью* того солидарного человеческого единства, которое есть как бы *один* человек, горячая любовь к целому универсума — любовь, заставляющая нас мучительно переживать тот факт, что лишь одна его часть «хорошая», вторая же «плоха» и презренна. Именно любовь к целостности человечества и глубокое *сознание солидарности* с ним движут нами, когда в иные мгновения мы вдруг ощущаем всю нелепость и чудовищность того, что должны быть одни «хорошими» среди хороших — и это как раз и вызывает что-то вроде отвращения к *этим* хорошим, которые в состоянии быть *одни*, и внутренний зов: прочь от них!

На языке трезвых понятий это означает следующее: то, что акт любви как таковой, как «источаю-

щаяся любовь» (Лютер[90]) — независимо от его объекта и объектной ценности — является summum bonum, также есть следствие новой христианской идеи. По античной оценке любовь к плохому сама плоха; но когда ее объект — грешник, со всей ясностью и определенностью на первый план выходит ценность любви как акта.

К этому следует добавить еще кое-что. *Закоренелый* грешник всегда *признает* плохое в своей душе. Причем я имею в виду не только признание на словах перед людьми, но и признание перед самим собой, признание *путем* деяния, в котором исполняется грешная воля. Пусть то, *в чем* он признается, плохо и грешно. Но сам *факт признания*, что он грешит, раз уж у него грешное сердце, — не плох, а хорош! Этим он очищает свое сердце и не дает распространиться заразе, которая у человека, вытесняющего злые импульсы, захватывает все новые и новые слои личности, становится для его сознания и совести чем-то все более темным и непостижимым, так что он уже не видит «бревна в собственном глазу», замечая лишь «соринки в глазу ближнего». Вот почему для Иисуса грех и последующее покаяние (не начинается ли оно с осмысления того, чтó в *деянии* заслуживает признания?) лучше, чем вытеснение греховного импульса и происходящее в результате этого отравление внутреннего ядра человека, которое сплошь и рядом может сопровождаться *сознанием* того, что надо быть добрым и блюсти Закон. Вот почему «одному обращенному грешнику на небесах больше рады, чем тысяче праведникам» и «кому мало прощается, тот мало любит» (Лука 7, 47). Кто, как Иисус в Нагорной проповеди, усматривает прелюбодеяние уже в том, что «на жену брата смотрят с похотливым желанием»

и т. д., тот, последовательно рассуждая, не может не прийти к такому выводу. Пресловутое «Peccare fortiter»[91] Лютера — тоже горячий порыв сердца, опустошенного страхом перед Законом, мучительными и унизительными «срывами», все новыми попытками следовать букве Закона и, в конце концов, отчаянием прийти таким путем к «праведности»[i][92]. Преступники часто рассказывают о том, как они месяцами вынашивали в своем сердце преступление, постоянно вытесняя агрессивные импульсы, словно наполняясь от этого ядом, становясь все беспокойней и «злее», и о том чувстве глубокого удовлетворения, успокоения и облегчения, которое они испытали сразу после его совершения.

Ставя во главу угла *спасение* и *бытие* души, евангельская мораль и в этом отношении сохраняет строго индивидуалистический характер. Тот, кто с самого начала оценивает все с социальной точки зрения, т. е. измеряет пользой и ущербом для общества, естественно, должен чувствовать и судить совершенно иначе. Для него главное, чтобы греховный импульс не привел к общественно-опасному деянию, откуда бы он ни исходил — из глубин души или из ее более поверхностных пластов, доступных ясному самовосприятию. Этот импульс является для него «греховным» только в качестве «готовности» к таковому деянию. Иисус же судит наоборот: грешник, который грешит, лучше грешника, который не грешит и греховный импульс которого уходит вовнутрь, отравляя его индивидуальную сущность, даже если в первом случае обществу наносится вред, а во втором — этого

---

[i] Мы не оправдываем, а лишь пытаемся понять это изречение.

удается избежать. Отсюда его глубоко принципиальное, почерпнутое из опыта самопознания сомнение: ведь не только фарисей, следящий лишь за своим хорошо приглаженным, с нравственной точки зрения, социальным образом, за своей «социальной фигурой», или стоик, который, прежде чем судить о себе, должен получить удовлетворение от того, что «может сам себя уважать», обращая, таким образом, внимание не на собственное бытие, а на свой *образ* в суждении о самом себе — нет, даже тот, кто после «проверки собственной совестью» считает себя «праведным» и «добрым», втуне *все-таки* носит в себе начатки «греха» и отличается от грешника, сознающего себя грешником, только тем, что грех еще недостаточно глубоко пустил корни в мотивы его поведения. Именно в смысле резкого осуждения не только всякого рода ложной «гетерономии», но и стоицистской и кантовской «автономии»[93], или «самосуда», и надо понимать слова св. Павла (1 Коринфянам 4, 3 и 4): «Для меня очень мало значит, ка́к судите обо мне вы или *ка́к судят* другие люди; я и сам не сужу о себе. Ибо *хотя* я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь». Таким образом, в расположенности Иисуса к «грешникам» мы также не находим никакого ресентимента[i].

Подобно тому, как есть *два* вида снисхождения в любви к более слабым, существуют (наряду с другими) *две* первичные формы *аскетического* поведения и их оценки. Во-первых, к аскетическому идеалу

[i] Н. Мальбранш приводит это положение св. Павла для обоснования собственного учения о «sens interne», которое он выдвигает против теории своего учителя Декарта о преимуществе в очевидности самовосприятия по сравнению с внешним восприятием. См.: *Malebranche N.* De La recherche de La vérité. I.

жизни может привести отчужденное отношение к собственному телу, доходящее в иных случаях до ненависти, которое (как было отмечено выше) связано с вытеснением импульсов ненависти, мести и является их следствием. Это жизнеощущение может найти выражение в таких идеях, как «тело — темница души», и привести к разнообразным формам телесного самоистязания. Здесь отправным пунктом в дисциплине тела является не *любовь* к собственной духовной сущности, необходимая для ее совершенствования и спасения, а первичная *ненависть к телу*, задним числом пытающаяся создать видимость заботы «о спасении души». Во-вторых, в основе тех форм аскетического идеала и попыток его реализации, которые представляют собой оправдания бессилия в овладении разного рода жизненными благами, также лежит ресентимент: например, отсутствие таланта к работе, приносящей хороший доход, приводит к императиву бедности; эротическая бездарность и половое бессилие — к заповеди целомудрия, неспособность к самоуправлению — к покорному подчинению и т. д. В этом же духе Ф. Ницше считает возможным толковать и сущностное ядро христианской аскезы[i]. Аскетический идеал представляется ему оценочным рефлексом уставшей, приходящей в упадок жизни, причем таким, который целесообразен

---

[i] При этом Ницше не учитывает того, что согласно христианской морали высоко ценятся *не* бедность, целомудрие, подчинение, а лишь самостоятельные *акты свободного отказа* от собственности, брака, своеволия, которые предполагаются как реально существующие *позитивные блага*. Поэтому Дж. Г. Ньюмен считает, что «подлинная» аскеза — «восхищаться земным, отказываясь от него». См. работу Ницше «Что означают аскетические идеалы?». Она целиком построена на этом ложном толковании.

для жизни, подсознательно ищущей смерти (так что осознаваться может лишь противоположно направленная воля). В его трактовке христианская аскеза подпадает под правила и оценки, корнями уходящие в ресентимент, в частности, расценивается как «терпение» боли и страданий, а по отношению к другим людям — как прощение и смирение[1].

Однако аскеза может иметь совершенно другое происхождение и абсолютно иной смысл. Во-первых, она может иметь чисто воспитательный смысл и использоваться для подготовки народа в определенных целях, например к войне, охоте и т. д.; таков был смысл спартанского, крайне «аскетического», воспитания. Об этом здесь вообще речь не идет. Во-вторых, более высокой и благородной формой аскезы является та, что вырастает из богатства, силы и полноты жизни; ее смысл и ценность заключаются как раз в апофеозе жизни и ее прославлении, а не в какой-либо иной, вне ее положенной цели. Правда, у такой аскезы нет никакого идейного фундамента, если не считать, что жизнь вообще — *самостоятельное*, основанное на *прафеноменах* начало, не сводимое ни к явлениям сознания (чувствам, ощущениям), ни к телесным механизмам, ни к их взаимодействию. Но если это предположить, если увидеть в жизни внутренне структурированную целостность функций и форм, которые лишь *представляют* и являют себя в неорганической материи и ее механизмах, то тогда у жизни есть собственные *ценности*, не сводимые ни к ценностям пользы, ни к ценностям чувственных удовольствий, ни к техни-

[1] См. первое из цитированных нами сочинений Ницше, в особенности заключительную часть раздела о «смирении».

ческим ценностям[i]. В свете этого предположения (об автономии жизни) наибольшей силой будет обладать не та жизнь, которая деятельно проявляет себя в *максимуме* целесообразно приспособленных к ней механизмов (будь то механизмы самого тела или искусственно изготовленные инструменты), а та, которая при их *минимуме* все еще способна существовать, расти и развиваться. И тогда аскетическая мораль есть не что иное, как *выражение силы* жизни, а ее нормы призваны формировать и упражнять простые жизненные функции, что как раз необходимо в условиях минимума предназначенных для поддержания жизни механизмов[ii].

Но если имеешь дело с такой глубокой гипотезой, каковой является гипотеза Ницше о происхождении христианской морали, то недостаточно — признав ошибочной — просто отвергнуть ее; надо показать, как Ницше впал в такое заблуждение, сумев придать ему столь неотразимую убедительность.

Причина заключается, прежде всего, в *ошибочном понимании сущности* христианской морали, особенно христианской идеи любви, вкупе с самим по себе ложным ценностным масштабом, которым он ее мерил (последнее — не историческая или религиозная, а философская ошибка); но кроме того — в действительно имевших место *искажениях* христианской морали. Последние произошли уже на ранних стадиях в ходе исторических взаимодействий христианской морали с выросшими на совершенно иной

---

[i] Детальное обоснование нередуцируемости «ценностей жизни» я дал в «Der Formalismus in der Ethik...».

[ii] Пример тому — дыхательные и другие упражнения индийских йогов.

исторической почве ценностями, во многом определившими ее дальнейшую судьбу.

Несомненно, христианский этос неотделим от *религиозного* воззрения христианина на мир и Бога. Без него христианский этос лишен смысла, и благонамеренные потуги дать ему в целом мирское толкование, свободное от религиозного содержания, найти в нем принципы всеобщей «гуманной» или религиозно «беспредпосылочной» морали по сути своей обречены на неудачу — все равно, предпринимаются ли они другом или врагом христианской религии. Опосредующее звено, которым как минимум соединены христианская религия с христианской моралью, — это принятие того духовного царства, предметы, содержание и ценности которого выходят не только за пределы сферы воспринимаемого с помощью органов чувств, но и всей сферы *жизни*, принятие того, что Иисус называет «Царством Божиим». На человека *как* члена внутренне солидарного Царства Божиего распространяется заповедь любви; то, что в христианском мире подразумевается под сознанием единства и общности, рассматривается как единство и общность в Царстве Божием или как нечто, в нем обоснованное[i]. Пусть следствиями любви и основанной на ней общности по-прежнему будут мирские формы общностей и деятельное содействие чувственно-воспринимаемому благополучию, освобождению от боли и созданию удовольствий, — все это, однако, имеет ценность лишь в том случае, если эти общности и скрепляющие их силы любви живыми корнями

---

[i] См. мое сочинение «Христианская идея любви и современный мир» в книге «О вечном в человеке» («Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt» в «Vom Ewigen im Menschen»).

уходят в «Царство Божие» и вновь к нему возвращаются. Этим еще ничего не сказано относительно того, в какой мере «Царство Божие» является «трансцендентным», «потусторонним» или «имманентным», «живым» по отношению к миру, насколько оно представляется верующему доступным как экзистенциальная форма, то есть достижимо ли оно только после смерти или кажется вечно «настоящим» и открытым для истинно благочестивых людей. В любом случае под ним понимается *не*зависимая от порядка, законов и ценностей жизни сфера бытия, служащая фундаментом для всех остальных экзистенциальных сфер, и лишь в ней человек способен пробиться к последнему смыслу и ценности своего существования.

Непонимание этого ведет к тому, что христианские ценности, а стало быть, и все построенные на них императивы, соотносятся с масштабом максимального способствования жизни, с точки зрения которого — если допустить, что он верный, — они и в самом деле выглядят как ценности упадка (в биологическом смысле). Ницше, не мудрствуя лукаво, принимает этот масштаб. Однако жизнь, в том числе в ее высшей форме, то есть человеческая жизнь, для христианина не «высшее благо»; таковой жизнь представляется ему лишь постольку, поскольку она (а тем самым и человеческое общество, и история) образует собой *арену* для прорыва в мир и явления «Царства Божиего». Там, где сохранение и поддержание жизни вступают в противоречие с реализацией сущих и значимых в Царстве Божием ценностей, жизнь ничего не стоит и от нее отказываются, какой бы ценной она ни казалась в соответствии с принципом жизненного максимума. Хотя в христианстве тело

понимается не дуалистически — как «темница души» (Платон), — а как «храм Святого Духа», это лишь «храм» для Святого Духа, а *не* носитель высшей ценности. Недаром говорится: «Если тебя огорчает глаз твой, вырви его и т. д.».

Таким образом, любовь — это не *служащая* жизни духовная активность и не «сильнейшая и глубочайшая концентрация» жизни (Гюйо), а то, благодаря чему жизнь, приходя в волнение и движение, впервые обретает ***высший смысл и высшую ценность***; поэтому вполне обосновано требование отказа от жизни, требование пожертвовать ею в ее сущностно-экзистенциальном значении (речь не идет о жертве индивидуальной жизни ради общей, собственной — ради чужой, низшей — ради высшей), если в результате этого Царство Божие, мистическая связь с которым через поток духовных сил и есть любовь, пополнится ценностями[1]. Так как Ницше предубежденно считает христианство прежде всего религиозно «обоснованной» «моралью», а не «религией», и измеряет христианские ценности масштабом, сознательно отвергаемым христианством — масштабом максимума жизни, — он просто ***не может*** истолковывать предположение о существовании некой возвышающейся над жизнью, не сводимой к ней онтической и ценностной сферы иначе, как признак упадочнической морали. Однако такой метод интерпретации совершенно произволен; с философской точки зрения, он в принципе неверен и легко опровергается. Идею добра, так же как и идею истины, нельзя свести к

[1] В толковании Павла сам Иисус принимает крестную смерть из любви к человечеству, стремясь в жертвенном порыве раскрыть ему сокровенное в Боге.

биологической ценности. Здесь это не доказывается, а принимается как предпосылка[i].

По той же причине Ницше должен был впасть в заблуждение в результате смешения понятий и в другом отношении. Если отделить христианские заповеди и предписания, особенно те, что касаются любви, от их соотнесенности с Царством Божиим и сферой духовного личностного бытия человека (а не с его естественной «душой») — бытия, благодаря которому человек становится причастен к этому Царству, то они окажутся не просто в преходящем, а в *конститутивном* противоречии со всеми законами возникновения и развития жизни.

Я глубоко убежден, что под христианской братской любовью к ближнему с самого сначала вовсе не имелось в виду утверждение какого-то биологического, политического или социального принципа[ii][94]. Христианская любовь направлена — или во всяком случае была изначально направлена — на *духовное ядро человека*, на его индивидуальную личность, посредством которой он лишь и может принять непосредственное участие в Царстве Божием. Вот почему Иисус был далек от того, чтобы, исходя из требования любви, с помощью каких-либо инсти-

[i] Детальное обоснование этого тезиса и опровержение «биологической» этики, релятивирующей все ценности через отнесение к жизни, можно найти в моей книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» в части II. См. также мою статью «Этика» в «Ежегоднике по философии» (II), издаваемом Фришайзен-Кёлером «Ethik» в «Jahrbuch für Philosophie». Berlin, 1914).

[ii] См. меткие замечания Эрнста Трёльча в его трудах «Политическая этика и христианство» (*Tröltsch E.* Politische Ethik und Christentum. Göttingen, 1904), «Социальные учения христианских церквей и групп», т. I («Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen». Bd I. Tübingen, 1912).

тутов основывать новый государственный строй или новый экономический порядок распределения собственности. Он спокойно признает сословные различия между господином и рабом, императорскую власть — вообще все те естественные инстинктивные факторы, которые делают отношения человека к человеку в публичной и частной жизни *враждебными*. В его учении нет и намека на идею «всеобщего человеческого братства» или восстановления «универсальной жизненной общности», нивелирующей различия в индивидуальности народов, которую стоики идеализировали в доктринах всеобщего разумного естественного права и «мирового государства» (Kosmopolites[95] — понятие, несущее на себе печать Стои[96]); нет в нем и целей создать независимое еврейское государство, осуществить какую-нибудь социальную или политическую утопию. Приобщение человека к Царству Божиему не обусловлено учреждением государственных институтов и формированием социальной структуры в определенном направлении.

Все это говорит о том, что Иисус предполагает в качестве константных факторов наличного бытия, не стремясь заменить их на что-то другое, даже на любовь, те силы и законы, посредством которых развивается жизнь, образуются и эволюционируют политические и социальные общности и к которым следует отнести также войны между народами[i] и борьбу классов со всеми активно проявляющимися в них инстинктами. Такие требования, как мир во

---

[i] Возможность стилистического единства воинской и христианской морали я детально доказал в своей книге «Гений войны и Германская война» («Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg». Leipzig, 1915).

всем мире или прекращение борьбы социальных классов за власть в государстве, выходят за рамки религиозно-нравственной проповеди Иисуса. Его «мир на земле» — это последнее блаженное умиротворение, оно должно как бы осветить сверху все споры и раздоры, в исторически изменчивых формах которых возникают и формируются всякая жизнь, все виды человеческих обществ, и сделать очевидным, что цели, во имя которых они ведутся, никогда не могут рассматриваться в качестве высших и конечных, зато в глубине каждой личности всегда есть святое место, где среди споров и раздоров царят мир, любовь, прощение; это, однако, вовсе *не* предполагает того, что борения и битвы должны прекратиться, а зовущие к ним инстинкты отмереть. В частности, кажущееся парадоксальным требование возлюбить врага своего не имеет ничего общего с современным девизом «Только никакой вражды!» или восхвалением тех, кто по натуре своей вследствие особой инстинктивной организации попросту не способен к вражде, — тех, кого Ницше называет «современными ручными стадными животными»! *Факт*, что вражда существует и что в человеческой природе заложены неподвластные историческим изменениям конститутивные силы, которые при известных обстоятельствах неотвратимо ведут к вражде, предполагается в заповеди «возлюби врага своего». Смысл ее в том, чтобы мой самый заклятый враг, считающий меня таким же заклятым врагом, враг, против которого я борюсь за правое дело всеми доступными средствами, стал «в Царстве Божием» братом, чтобы в ходе борьбы между нами не вспыхнула *ненависть* в той ее *крайней форме*, когда она обращена против самого спасения

души[i]. И точно так же к христианским ценностям относится не подавление позыва к мести, влечений к власти, насилию, господству, а *свободный акт* принесения в жертву этих присущих любому нормальному живому существу и осознаваемых таковыми инстинктивных побуждений, соответствующих им действий и способов выражения и предпочтение более ценного акта «прощения» и «терпения». У кого нет жажды мести, тот *не может* «простить», как человек, лишенный чувств, не может «терпеть»[ii].

Вот почему едва ли не самое глубокое заблуждение — рассматривать христианское движение, основываясь на неопределенных аналогиях с известными формами современного социального и демократического движения, и видеть в самом Иисусе некоего «человека из народа», «социального политика», «человека, который знает, каков удел бедных и бесправных», «врага мамоны»[97] (в духе противника денежного хозяйства как формы социального бытия) и т. д., как это делают христианские и нехристиан-

---

[i] Тонко и метко говорит Рихард Роте: «Христиане спорят — словно и не спорят».

[ii] «Прощение» — это *позитивный* акт *свободного* принесения в жертву позитивной ценности воздаяния, то есть акт, который предполагает побуждение к возмездию, а не заключается в его отсутствии. Точно также «терпеть», например, оскорбления, не означает, как полагает Ницше, просто пассивно принимать происходящее; это своеобразное *позитивное* отношение личности к импульсу ответного действия, отпору — позитивное сдерживание этого импульса. Поэтому христианская мораль осуждает притупление чувствительности к боли и отвергает ее автосуггестивное истолкование в духе стоического учения о том, что «боль не есть зло»; она лишь указывает новый способ «правильного» страдания от боли. См. статью «О смысле страдания» в моей книге «Война и восстановление» («Vom Sinn des Leides» в «Krieg und Aufbau». Leipzig, 1916).

ские социалисты. Между тем этот образ Иисуса, в свое время весьма распространенный, оказал большое влияние на *представление* самого Ницше о христианском движении; потому он и полагал, что против христианской морали и *ее* гения должны быть пущены в ход те же аргументы и контрмеры, что и против современного социализма и коммунизма. Но хвалят ли Иисуса и сущность христианства или бранят за то, что в них якобы «даны образцы социалистических и демократических тенденций и оценок новейшего времени», — это не имеет никакого значения, ибо абсолютно ложна и ошибочна посылка, из которой исходят обе стороны и которую Ницше разделяет с «социалистами» указанного выше толка. Никогда не утверждало христианство и «равенства душ перед Богом», как полагает Ницше, усматривая в нем корень всякой демократии, если под этим «равенством» имелось в виду что-то иное, чем предваряющее оценку человека Богом снятие иллюзий относительно подлинных человеческих ценностей, иллюзий, возникающих из типичных жизненных ситуаций вследствие людской ограниченности, слепоты, ангажированности и т. п. Христианству абсолютно чуждо представление (напоминающее метафизику Спинозы) о равноценности любого «пред оком Божиим», о том, что в основе всех ценностных различий между людьми, всего ценностного аристократизма человеческого бытия лежит якобы лишь антропоморфный предрассудок, то есть человеческая односторонность и слабость[98]; такому представлению радикально противостоит хотя бы уже христианское воззрение на «небеса», «чистилище» и «ад», внутренняя и внешняя *аристократическая* структура христианско-церковной общности, находящей непрерывное продолже-

ние и завершение в незримом Царстве Божием. Подлинно христианским скорее является представление, согласно которому за кажущейся равноценностью рас, групп, индивидов, данной в восприятии наших человеческих глаз, умеющих схватывать поначалу лишь внешнее, Бог распознает необозримое множество ценностных различий и нюансов, подобно тому, как человек, по меткому выражению Паскаля, проявляет свой «дух» уже в том, что способен схватывать внутренние различия людей за их видимой одинаковостью.

Коммунистические формы жизни первых христианских общин тоже не являются доказательством того, что между христианской моралью и общностью имуществ — в том виде, в каком их рисуют коммунистические идеалы, выведенные из демократического эвдемонизма, — существует какая-то взаимосвязь. Имущественный коммунизм был лишь внешним выражением того единства «сердца и души», о котором повествует апостольская история; каждый был волен сам решать, продавать ли ему земли и дома, чтобы положить выручку к ногам апостола. В те времена не было и речи об искусственном, сознательно-планомерном отчуждении собственности посредством государственного принуждения в целях обеспечения всеобщего благополучия; тем более никто не руководствовался представлением, будто нравственное состояние людей можно как-то изменить путем установления нового порядка в распределении собственности. Петр порицает Анания (см. Деяния святых апостолов 5, 3 и 4) не за то, что Ананий отдал ему не всю выручку от проданного имущества, а, разумеется, лишь за его «неискренность», ибо тот выдал сумму, принесенную апостолу,

за всю, полученную им от продажи. Право же Анания на собственность признается со всей определенностью: «Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?». Имущественный коммунизм основывался на *добровольных* дарах, религиозно-нравственная ценность которых заключалась в самом акте пожертвования и «отдачи», и лишь свободное от какого бы то ни было принуждения порой случайно складывавшееся единодушие индивидов в признании ценности такого деяния как бы само собой приводило в малых группах — со всех сторон окруженных некоммунистическими общностями и никогда не пытавшихся распространить свою форму жизни на все государство или развернуть в этих целях агитацию — к коммунистической форме удовлетворения потребностей, причем ей не соответствовала и не должна была соответствовать никакая коммунистическая форма производства. Но даже тот перегиб в «социальное», который позднее произошел с христианской идеей любви в «Caritas»[99], предполагает индивидуалистический имущественный порядок.

Не понимать это может только тот, для кого тождество имен означает тождество реалий. Христиане никогда не выступали с требованием коммунизма, отправляясь от нравственного духа евангелизма, — ни во имя «справедливого» распределения собственности, ни видя в коммунизме продукт необходимого естественноисторического развития в направлении ко все большему сближению интересов. Если в христианских общинах и пробиваются ростки коммунизма, то своему появлению они обязаны исключительно *свободным* актам любви и жертвенности (как, например, в коммунистических формах жизни

монастырей), — актам, ценность которых заключена в них как таковых и в свидетельстве духовной и религиозной свободы и высоты самих жертвующих как личностей. Христианская деятельная любовь и жертвенность *начинаются* там, где заканчиваются требования «справедливости» на базе действующего в данное время позитивного законодательства. Многие современные философы[1] разделяют тот взгляд, что любовь-де становится излишней по мере того, как вместо свободной деятельной любви и жертвенности появляется все *больше* законно обоснованных требований. Между тем он идет прямо вразрез с духом христианской морали. Даже там, где забота, ранее основывавшаяся на свободной деятельной любви, принимает законный характер — например в случае с современным социальным законодательством в Германии или при передаче попечения о бедных из компетенции церквей и частных учреждений в компетенцию государства, — для тех, кто руководствуется христианской моралью, это лишь означает, что теперь любовь может быть обращена на *иные, более возвышенные в духовном отношении* цели, а не то, что сама любовь становится, таким образом, «излишней» и как бы заменяется законом и справедливостью.

Христианская деятельная любовь проявляется в наиболее чистой форме именно там, где *перестает* работать на благо общности простое сцепление чело-

---

[1] На этом принципе Г. Спенсер строит всю историю нравственности. Об ошибочности генетического подхода, согласно которому чувства симпатии и любви возникают лишь как эпифеномены растущей близости интересов, см. в моей книге «К феноменологии и теории чувств симпатии» («Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle...» 1913).

веческих интересов, воль и действий, понимаемое в том смысле, что действие, полезное для A, полезно также для B и C. Ибо эта любовь необходимо связана с идеей *окончательной* «жертвы», то есть не временной, не той, что в конечном счете ведет лишь к увеличению суммы удовольствий в обществе.

Поэтому, если такие философы, как Г. Спенсер, думают, что «альтруистическая наклонность» (идущая, по их мнению, на смену любви) «развивается» по мере роста взаимного сцепления интересов, а в довершение ко всему предполагают в этом развитии некую «идеальную» цель[i], которая исключает всякую «жертвенность», то им следует знать, что влечение, образующееся из такого сцепления интересов, уж во всяком случае с подлинной любовью не будет иметь ничего общего.

[i] Состояние «социального равновесия».

IV

РЕСЕНТИМЕНТ И СОВРЕМЕННОЕ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЕ

Игнорирование того факта, что любовь в ее христианском понимании всегда обращена в первую очередь на идеально-духовное в человеке и его участие в Царстве Божием, привело к тому, что Ницше отождествил христианскую идею любви с абсолютно отличной от нее идеей, выросшей на совершенно иной исторической и психологической почве и основанной на оценках, о которых мы вместе с Ницше можем сказать, что их подлинным глубинным корнем был ресентимент. Это — *идея и движение современного всеобщего человеколюбия*, «гуманитаризм», идея «любви к человечеству», или, выражаясь фигурально, «любви ко всему, что имеет человеческий облик».

Если ориентироваться не на близость звучания слов, а на их смысл и дух, то при переходе от «христианской любви» ко «всеобщему человеколюбию» сразу чувствуется атмосфера совсем другого *мира*. Современное человеколюбие — понятие во всех отношениях полемическое, исполненное протеста. Протеста против Божией любви, а стало быть и того гармонического единства любви к Богу, самому себе и ближнему, которое является «величайшей заповедью» евангелизма. Не на «божественное» в человеке обращена эта любовь, а просто на человека как человека, поскольку по внешнему виду в нем

можно узнать представителя рода человеческого[i]. Подобно тому, как гуманитаристская идея любви «обрезает» человеческий род сверху, лишая его всех более высоких сил и ценностей, она делает то же самое «снизу» по отношению к прочим живым существам, вообще к остальному миру[ii]. Одновременно «человечество», данное всякий раз *в настоящем времени*, — наглядное, ограниченное, земное природное существо — занимает место сонма ангелов и душ. Согласно христианским воззрениям, последний включает и умерших, представляя собой *совокупное духовно-живое* человечество, упорядоченное по аристократии нравственных личностных качеств и заслуг, причем данное в настоящем времени зримое человечество становится объектом любви лишь постольку, поскольку в нем возникает божественно-духовная жизнь; тем не менее сонм ангелов и душ — нечто гораздо более широкое и всеобъемлющее и к тому же

---

[i] Й. Г. Фихте предельно четко разводит эти идеи в 10-й лекции своего «Наставления по счастливой жизни» (*Fichte J. G.* Anweisung zum seligen Leben.): «Когда вы открываете ваше бытие в Боге, он любит его; ваше бытие вне Бога Он внутренне ненавидит, но именно в том и заключается Его любовь, что Он ненавидит ваше ограниченное бытие». См. написанное мной выше! Во «всеобщем человеколюбии» Фихте находит то, что, согласно его идее любви, должно бы называться «человеконенавистничеством».

[ii] Любовь к природе, животным и растениям, традиционные теории «всеобщего человеколюбия», также сводят к эмоциональному «вчувствованию» человека в феномены природы. Об этих принципиальных заблуждениях см. в моей книге «Чувства симпатии...» (1913), с. 55. Если, по христианским воззрениям, любовь к человечеству как роду основывается на *любви к миру*, то вместе с современным человеколюбием повсюду шествует своебразная *ненависть к миру*, в свете которой «мир» и «природа» совершенно односторонне являют собой то, над чем должно быть установлено господство в человеческих целях.

всегда доступное в живом взаимодействии молитвы, моления, почитания. Так в своей полемичности «человеколюбие» утрачивает всякий пиетет по отношению к любви и почитанию ушедших от нас, *мертвых* людей, а также к *традиции* их духовных ценностей и выражений воли в любой форме. Объект любви меняется и в том смысле, что теперь вместо «ближнего», «индивидуума», в котором только и может быть представлена личностная глубина человеческого бытия, появляется «человечество» как *коллектив* и всякого рода любовь к одной его части — народу, семье, индивиду — оказывается противозаконным *отчуждением* того, что должно принадлежать лишь целому как целому. Весьма характерно, что «любовь к человечеству» не знает христианского языка. Его основное понятие — «любовь к ближнему». Современное же человеколюбие направлено не на личность и определенные ценности духовных актов (равно как и не на «человека», потому что он — «личность» и им осуществляются эти акты, то есть поскольку в нем свершается закономерность «Царства Божиего») и не на «ближних» как чувственно-воспринимаемых существ, способных проникнуть в глубинный слой духовного личностного бытия, в постижении которого заключается высшая форма любви, а в первую очередь на сумму человеческих индивидов как сумму. Принцип Бентама[100]: «Каждый считается за одного и никто не считается больше, чем за одного» — это лишь осознанная формулировка идеи, с самого начала присутствовавшей в движении современного «человеколюбия». Поэтому всякая любовь к *меньшему* кругу людей — независимо от заложенных в нем ценностей, от его «близости к Богу» — a priori предстает здесь как *ущемление в правах большего* круга;

например, любовь к Родине — как ущемление в правах «человечества» и т. д.[i]

Однако не только предмет любви, но и ее *субъективная* сторона совершенно отличны в современном человеколюбии от того, что на христианском языке называется «любовью». Новое человеколюбие — это не акт и движение, то есть не *акт* и *движение* духовности, сущностно не зависимые от нашей телесно-чувственной конституции, так же как акты мышления и их закономерности; оно есть *чувство*, а именно чувственное состояние, возникающее главным образом из восприятия внешнего выражения боли и радости в результате психического заражения. Страдание от чувственно воспринимаемой боли и радость от чувственно воспринимаемых приятных ощущений — вот суть этой новой любви к человеку, а вовсе не сострадание тому, кто страдает. Не случайно философы и психологи XVII и XVIII веков, в трудах которых постепенно складывалась теоретическая формулировка нового этоса, стремились понять сущность любви из проявлений симпатии, совместного страдания и совместной радости, а их, в свою очередь, — из феномена психического заражения[ii]. Это справедливо в первую очередь по отношению к

[i] О том, почему, на мой взгляд, глубокое заблуждение считать, будто любовь к большему кругу людей *сама по себе* лучше, чем любовь к меньшему кругу, см. мою книгу о чувствах симпатии (1913), особенно главу «Факты в перспективе интересов», с. 91 и далее.

[ii] В моей ранее цитировавшейся книге о чувствах симпатии (1913) выявляются и подробно разбираются те принципиально различные феномены, которые в современной философской литературе называют, зачастую смешивая их друг с другом, «сочувствием», а также дается критика господствующих теорий о происхождении сочувствия (с. 1—45).

великим английским мыслителям от Хатчесона[101], Адама Смита[102], Д. Юма[103] до Бэйна[104]. Но сюда же следует отнести и Руссо[i] [105]. Весь пафос современного человеколюбия — его громкие призывы дать человечеству больше чувственного счастья, его страстное, дышащее адским пламенем революционное возмущение против институтов, традиций, нравов, стоящих, по его мнению, на пути общечеловеческого чувственного счастья, бьющееся в нем «революционное сердце» — разительно противоречит светлому и почти холодному *духовному энтузиазму* христианской любви. Не удивительно, что вслед за этим историческим поворотом в человеческих переживаниях феномен любви все чаще редуцируют к механике необходимых иллюзий также и в теории. Сочувствие сводят либо к воображаемому перемещению внутрь чужой души сообразно вопросу: «Что бы ты чувствовал, если бы это происходило с тобой?» и воспроизведению в себе эмоционального состояния, которое мы переживали в аналогичных случаях; либо к проникновению в чужое состояние чувств, к своеобразной чувственной галлюцинации (Бэйн) — как если бы мы сами страдали в тот момент, когда видим страдания; либо к «вчувствованию» в воспроизведенные у себя переживания, вызванные непосредственным подражанием выражению чувств другим человеком[ii] без всякого воображаемого «перемещения внутрь чужой

---

[i] Руссо недвусмысленно выводит любовь из сострадания, поэтому А. Шопенгауэр и ссылается на него как на гаранта своей собственной теории.

[ii] История английских учений о симпатии точно изложена Густавом Штёррингом в книге «Спорные морально-философские вопросы», часть I (*Störring G.* Moralphilosophischen Streitfragen. T. I. Leipzig, 1903).

души»; либо, наконец, к душевным проявлениям, которые сопровождают первичные, возникшие и закрепившиеся как полезные для рода поведенческие рефлексы, то есть к проявлениям, которые суть следствия стадного инстинкта, наблюдаемого и в животном царстве[i]. Так постепенно и в теории любовь низводят с высот символа и знака сверхъестественного порядка, лишают ее высокого права быть *энергетическим потоком* внутри Царства Божиего и отождествляют с возникшим на базе животного инстинкта и — по мере интеллектуального развития — все более усложняющимся феноменом, который, происходя из сексуальной сферы, все более дифференцируется с предметной точки зрения и охватывает все более широкие круги в силу прогресса рассудочной жизни и социальной эволюции.

Такое сведение высших проявлений любви к наблюдаемым в животных сообществах действиям, способствующих развитию рода, к чему в конце концов пришли Ч. Дарвин[106] и Г. Спенсер, оказалось возможным только после того, как было совершенно утрачено понимание *сущности* этих проявлений; после того как *в ходе самой истории* выработались чувства — и соответствующие им идеи, — ядро которых, наверное, и в самом деле составили движения души, по сути мало отличающиеся от тех, что имеются, как мы предполагаем, у стадных животных[ii].

Наконец, оценка с позиций «всеобщего человеколюбия» совершенно иначе обоснована, чем оценка любви внутри христианской морали. Ценность любви

---

[i] См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека. Глава V.

[ii] О принципиальных заблуждениях Дарвина и Спенсера см. в моей книге о чувствах симпатии (1913), с. 81 и далее.

заключается якобы в содействии так называемому «общему *благу*», а не в том, что она способствует *спасению* души любящего как члена Царства Божиего и тем самым помогает спасению других. Любовь предстает здесь как некий ведущий к общеполезным действиям «X» чувственной жизни, или как «предрасположенность» к такого рода чувствам. Лишь постольку, поскольку в ней видят *ценность* возможного *действия*, ей и приписывают позитивную ценность. Таким образом, любовь здесь — лишь *один* из каузальных факторов, способных увеличить общее благо; между тем, по христианским воззрениям, лучшим миром был бы тот, где *любви так много, насколько это возможно*, даже если в нем не будет усмотрения чужого состояния души, т. е. «понимания» других людей, необходимого для общеполезных действий, которые может вызвать любовь, а также не менее необходимого усмотрения природных и социальных *причинных отношений*, и этот недостаток нанесет всеобщий вред. Правда, другие влечения и чувства, такие как инстинкт самосохранения, половой инстинкт, ревность, властолюбие, честолюбие, способствуют развитию «благоденствия», с каузальной точки зрения, куда *больше*, чем любовь[i][107]; перед лицом этого факта представитель современного человеколюбия обязательно скажет, что-де любовь оценивают не только по степени ее малозаметной полезности, — «повязка Листера»[108] и лекарства-наркотики «утолили боли и высушили слезы» все-таки

[i] Впервые это тонко подметил в своей «Антропологии» И. Кант, а вовсе не Ф. Ницше (как подчеркивают в исследованиях о Ницше Г. Файхингер и А. Риль). Уже Мандевиль в своей басне о пчелах вполне справедливо иронизирует над английскими теориями симпатии.

побольше, чем любовь, — но и потому, что любовь по сравнению с этими общераспространенными влечениями — штука такая *редкая*, что нуждается в умножении, добиться которого можно лишь путем поощрения оценкой общества. Если же когда-нибудь «альтруистические» порывы души — а в данном случае они отождествляются с «любовью» — перевесят вдруг в количественном отношении эгоистические, то и последние будут заслуживать более высокой оценки. Ясно, что эта «теория» абсолютно противоречит *очевидному* смыслу нашей оценки любви.

Это глубочайшее внутреннее различие между фактами и понятиями христианской любви и всеобщего человеколюбия позволяет понять то, что Ницше, судя по всему, совершенно упустил из виду: *требования*, выдвигаемые во имя современного человеколюбия toto caelo[109], отличны от требований во имя христианской любви, а часто и прямо им противоположны. В средние века, во времена высшего подъема христианства, когда христианская любовь как форма жизни и как идея переживала свой расцвет, не ощущалось, чтобы она противоречила крепостной зависимости, феодальному и аристократическому сословному устройству общества, государства и церкви; созерцательной жизни монахов, «общеполезной» лишь в крайне незначительной степени[i]; множеству

[i] Верно рассуждает В. Дильтей: «Тот факт, что религиозное умозрение связано у них [речь идет о Бернарде Клервоском и Франциске Ассизском] с деятельной любовью в служении братьям, будучи рассмотрен извне, может показаться внутренне противоречивым. ...Видимость противоречия... возникает потому, что в христианстве включение души в незримую взаимосвязь делает душу полностью независимой и суверенной по отношению к миру и

территориально-государственных форм и иных способов владений, разнообразию местных нравов; строгой культуре воспитания; воинскому и рыцарскому духу и его оценкам; смертным приговорам, пыткам и прочим суровым мерам уголовных уложений; наконец, инквизиции и аутодафе. Ведь даже приговоры инквизиции выносились «во имя любви» — любви, обращенной не только к сообществу одурманенных еретиком верующих, которых якобы надо было обмануть ради их же собственного спасения, но и абсолютно искренней (хотя, с нашей точки зрения, и основанной на *суеверии*) любви к самому еретику: именно через сожжение тела его душа должна была удостоиться особой милости Божией. Это вполне уживалось с христианским принципом любви[i] и — в той мере, в какой исходило из предпосылок суеверия — оправдывалось им как средство воспитания в христианской любви; теперь же все эти факты оспариваются, осуждаются и отбрасываются во имя всеобщего человеколюбия. Во имя него выдвигается заведомо уравнительное требование ликвидации феодального и аристократического устройств общества, всех форм крепостной зависимости и личной несвободы, «прогнивших» и бессмысленных, с точки зрения общей пользы, монашеских орденов. Если еще для Боссюэ[110] было чем-то само собой разумеющимся, что любовь к родине заслуживает предпочтения по сравнению с любовью к человечеству, так как

людям, но в то же время именно благодаря этой незримой взаимосвязи душа оказывается в совершенно новых отношениях с другими людьми». («Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert». Ges. Schr. II. S. 208).

[i] В том смысле, что из принципа любви ничего не следует ни *за*, ни *против* них.

заложенное в любви к родине многообразие ценностей содержит в себе ценности более высокого ранга, чем те, которые объединяют всех людей, то теперь само собой разумеющимся становится то, что любовь якобы тем более полноценна, чем *шире* соотносящийся с нею круг (количественный масштаб и здесь вытесняет качественный), и в соответствии с этим «всеобщее человеколюбие» все более властно требует — вплоть до Французской революции, когда «во имя человечества» летела одна голова за другой, — снятия национальных и территориальных «шор», государственно-гражданского и, наконец, социально-экономического равенства людей; униформирования жизни, с точки зрения нравов и обычаев, «гуманной» и единообразной формы воспитания. Во имя него выдвигается требование мира во всем мире и начинается ожесточенная борьба против всех жизненных форм и ценностей, ведущих свое происхождение из рыцарской жизни и воинской касты вообще. Во имя него выдвигается требование смягчения уголовного права, отмены пыток и смертной казни, а в инквизиции его поборники видят не просто институт, основанный на суеверии, а насмешку и издевательство над заповедью любви. Отношение к бедным, больным, дурным в нравственном отношении людям у современного человеколюбия или гуманности также в корне иное, чем у христианства. Теперь требуется и ценится *не личностный* акт любви, идущий от человека к человеку, но в первую очередь безликое *«учреждение»*, институт благотворительности. Перед нами уже не полнокровная, плещущая через край жизнь, та, что с любовью и блаженством отдает от своего богатства и избытка, от своей уверенности и крепости, а погружение в бедность и

боль, заражение чувством подавленности и угнетенности, возникающее в результате созерцания их внешних выразительных проявлений; это и есть специфически современное «квазисострадание», «жалостливое чувство», устраняемое путем оказания помощи[i]. Христианское «милосердие» (какой животворной силой дышит это несовременное слово!) вытесняется «жалостливостью»[ii][111]. Еще в 1787 г. Гёте поставил под сомнение такого рода «гуманность», проповедуемую Гердером[112] под влиянием Руссо: «...Положим, это правда, что гуманность в конце концов победит; только я боюсь, что пока это произойдет, мир превратится в один большой госпиталь и все станут у всех санитарами, один гуманней другого». Свое ярчайшее литературное выражение современное человеколюбие впервые обрело у Руссо, движимое во всех богатых и многообразных проявлениях этого великого духа огнем исполинского ресентимента — подчас скрыто и все же достаточно очевидно, но при этом

[i] Боль и страдания, вызванные простым эмоциональным заражением, как, например, в случае прямого воспроизведения боли при виде выражающего ее жеста, устраняются обычно так же, как и *собственная* боль, то есть действие это насквозь «эгоистическое». Подлинное «сострадание» не имеет с таким «заражением» ничего общего! Оно предполагает, что мы *не* будем «вторгаться» в боль другого человека — она останется для нас предметной. Старые бабки, заражающие друг друга своим плачем, на самом деле не «сострадают». См. мою книгу о чувствах симпатии (1913) (С. 11).

[ii] Для душевного состояния христианских медсестер характерны твердость, веселость, бодрость, ощущение счастья от того, что они делают добро, их отличают «крепкие нервы», а не сентиментально-плаксивая погруженность в психическое состояние больного. Такого рода «сострадание» провоцирует в страдающей стороне новый ищущий сострадания жест, так что между тем, кто сострадает, и тем, кому сострадают, происходит нечто вроде *обоюдного нарастания* неподлинного страдания. См. мою работу о «пенсионной истерии».

с такой внушительной силой, что, пожалуй, никто из великих немцев той эпохи, кроме Гёте, не сумел устоять перед заразительным пафосом Руссо[113] (Фихте[114], Гердер, Шиллер[115], Кант — все они прошли через период увлечения Руссо). Свою философскую формулировку современное человеколюбие получило прежде всего в позитивистских кругах начиная с О. Конта, поставившего «человечество» как «Grand-Être»[116] на место Бога. Но его наиболее отвратительная форма, лишь обнажившая то, что с самого начала было заложено в самой идее, представлена современным реалистическим «социальным» романом и драмой, госпитально-лазаретной лирической поэзией, а также современным «социальным» судоговорением.

Фридрих Ницше жил как раз в то время, когда грубейшие формулировки идеи «современного всеобщего человеколюбия» и ее порождения вызывали уважение и срывали аплодисменты. Так что его борьбу против этого движения вполне можно понять.

На наш взгляд, он *прав*, когда сводит эту идею, особенно в том виде, какой она приобрела в современном социальном движении, — но *не* идею христианской любви, — к исторически аккумулированному и накапливающемуся благодаря традиции ресентименту и видит в ней симптом и выражение деградирующей жизни. Ресентимент является ядром в движении современного всеобщего человеколюбия уже хотя бы потому, что основу этого социально-исторического движения душ образует отнюдь не первичное и спонтанное *стремление к какой-либо позитивной ценности*, а *протест, импульс отрицания* (то есть ненависть, зависть, мстительность и т. д.) по отношению к господствующим меньшинствам, обладающим позитивными ценностями. Непосредственный объект

любви в нем — не «человечество» (потому что вызвать любовь может только нечто наглядное); человечество — просто карта, которая *разыгрывается* им против того, что ненавидят. Человеколюбие есть прежде всего форма выражения вытесненного отрицания Бога, импульса, направленного против Него[i]. Оно есть форма проявления вытесненной ненависти к Богу. Оно все время пытается повернуть разговор к тому, что-де «не так много в мире любви», чтобы можно было отдать часть ее какому-то вне-человеческому существу — поворот, явно продиктованный ресентиментом. Ожесточенность против идеи Господа как высшего существа, невыносимость «всевидящего ока», позывы к мятежу против «Бога» как символического единства и суммы всех позитивных ценностей и их оправданного господства — вот что в нем *на первом месте*; «любовное» преклонение перед человеком как *природным существом*, таким, которое из собственной боли, зла и страдания тотчас *радостно* выводит протест против «мудрого и доброго правления» Бога — вот что *на втором*! Повсюду, где я встречаю исторические свидетельства этих чувств, я нахожу тайное удовольствие от возможности возвысить голос против божественного правления[ii]. Так как позитив-

---

[i] Эту идею художественными средствами мастерски выразил Достоевский в «Братьях Карамазовых» в мировоззрении и образе мыслей Ивана.

[ii] Там, где религия и церковь полагают смысл и ценность Божией любви, основанными на существующих в мире, эмпирически доступных позитивных благах и рациональных учреждениях (а не наоборот, любовь к миру — основанной на том, что он — «мир Божий»), там идея Божией любви уже и самой религией фальсифицируется в духе современного человеколюбия; и уж тогда «человеколюбие» с полным правом обрушивается на нее с обвинениями.

ные ценности, по крайней мере, уже в силу традиции укоренены — причем и у неверующих тоже — в идее Бога, то понятно, почему внимание и интерес «человеколюбия», основанного на отрицании и протесте, обращены в первую очередь на самые *низменные, животные* стороны человеческой натуры: ведь они суть то, что у «всех» людей одинаково. Эта тенденция до сих пор отчетливо видна в тех случаях, когда хотят определить «человеческое» в индивидууме буквально. Во всяком случае, на «человеческое» ссылаются намного реже для объяснения чего-то доброго и разумного, того, что *отличает* человека от других людей в позитивном смысле, чем в тех случаях, когда кого-то хотят оправдать перед лицом упрека или обвинения: «он ведь тоже человек», «все мы люди», «людям свойственно ошибаться» и т. п. Кто ничего из себя не представляет и ничего не имеет, тот, согласно эмоциональной направленности современного человеколюбия, — «все-таки человек». Уже одна эта ориентированность человеколюбия на *родовое* делает его нацеленным в сущности на низменное, на то, что следует «понять» и «простить». Ну как не разглядеть здесь тайно тлеющей *ненависти* по отношению к более высоким позитивным ценностям, которые сущностно как раз и *не* связаны с «родовым», — ненависти, скрытой где-то глубоко под этим «мягким», «понимающим», «человеческим» отношением!

Но «всеобщее человеколюбие» обязано своим происхождением ресентименту еще и в другом смысле, причем *двояком*. Во-первых, его источником является ресентимент как форма проявления внутренней противопоставленности и антипатии по отношению к имеющемуся в каждом конкретном случае *ближайшему кругу* общности и к *ее* внутреннему цен-

ностному содержанию; имеется в виду «общность», в которой человек формируется физически и духовно. Опыт показывает, что, как правило, у детей, тщетно добивавшихся родительской ласки или страдавших от того, что их притязания на ласку не находили должного отклика, у детей, чувствовавших себя в родном доме по какой-то причине «чужими», внутренний *протест* очень рано перерастает в обостренное, доходящее до экзальтации чувство сопричастности «человечеству». Эта неопределенная, смутная экзальтированность — следствие вытесненной *ненависти* к семье, ближайшему окружению[i]. Если взглянуть на это в макромасштабе, то именно так в дряхлеющей Римской империи родилась лишенная всяческой опоры и такая же одинокая, как индивидуум, вырванный из питательной среды города-государства, любовь к «человечеству», тот «космополитический» аффект, которым пронизаны сочинения представителей ранней Стои[ii]. И вот теперь этот мотив возродился в «современном человеколюбии». Это означает, что оно возникло прежде всего как *протест против любви к родине* и в итоге стало протестом против всякого организованного сообщества. Так что

[i] Лучшего примера, чем история жизни, особенно юности, сиятельного князя Кропоткина (см. «Автобиографию»), я просто не знаю. Ранний конфликт с отцом, который после смерти любимой сыном матери взял вторую жену, довел этого в сущности благородного и мягкого по натуре юношу до того, что он, начав с заступничества за слуг в родном доме, постепенно пришел к принципиальному отрицанию всех традиционных ценностей и идеалов русского народа и государства, пока — в конце концов — не оказался на идейных тропах анархизма.

[ii] Вообще, учение ранней Стои, в особенности Эпиктета и Марка Аврелия, необычайно сильно окрашено ресентиментом, и было бы интересно рассмотреть его с этой точки зрения детально.

второй источник современного человеколюбия — вытесненная ненависть к родине.

Наконец, корни современного человеколюбия уходят в ресентимент еще и потому, что оно является — по выражению его самого значительного представителя О. Конта — *«альтруизмом»*. Для христианского понимания любви идея самоотдачи «другому» *просто как* «другому» столь же пуста и фальшива, как и либерально-индивидуалистическая идея, согласно которой ты служишь обществу и общему делу лучшего всего, когда самосовершенствуешься, то есть поступаешь в духе поговорки: «Если роза красива сама по себе, то она украсит и сад». Ибо любовь в христианском понимании — это качественно определенный акт, обращенный к *духовной идеальной личности* как таковой, независимо от того, кто является этой личностью — сам любящий *или* «другой». Вот почему положиться в «спасении собственной души» на другого для христианина грех! Вот почему «спасение собственной души» для него не менее важно, чем любовь к ближнему. «Возлюби Господа Бога твоего и ближнего твоего, как самого себя» — гласит христианская заповедь. Примечательно, что главный выразитель современного человеколюбия и изобретатель варваризма «альтруизм», Огюст Конт, недовольный этой заповедью обвиняет христианство в том, что оно, прокламируя заботу о спасении собственной души, поддерживает якобы «эгоистические импульсы» и предлагает заменить ее на новую, позитивистскую: «Возлюби ближнего своего *больше*, чем самого себя». При этом он упускает из виду, что «любовь» в христианском понимании — это акт, который по своей духовной природе и сущности первично направлен на духовную личность

(Бога и человека), а стало быть, на тело — лишь как на носителя и «храм» ее, и что, следовательно, отношение к другому отнюдь не составляет отличительной особенности ее *сущности*; что именно *поэтому* христианство ведает и проповедует лишь такую «любовь к самому себе», которая по сути дела не имеет ничего общего с «эгоизмом». Он даже не замечает, сколь абсурдна сама идея, что на благодеяние (а любовь для Конта имеет ценность лишь как «причина» такового) претендовать может только другой на том тривиальнейшем основании, что он «другой». Почему это должен быть именно «*другой*»? А разве «*я*» не достойно любви во имя позитивной ценности? Не есть ли другой в то же время и «я» (для самого себя), а «я» — «другой» (для него)? Он не замечает, что все это — либо пышная патетическая фраза, либо нигилистическое требование, смертельно опасное для всего живого, растлевающее любую позитивную форму бытия. Однако вопрос заключается в том, как понимать такое требование с психологической точки зрения.

Распространенное заблуждение — принимать за любовь то, что на самом деле есть лишь иллюзорная форма любви, основанная на ненависти, а именно на *ненависти к самому себе и бегстве от самого себя*. В своих «Pensées»[117] Блез Паскаль блестяще изобразил тип человека, включенного во всевозможные формы внешней жизни, в игру, спорт, охоту и т. д., в «дела» и в «общественную» деятельность по одной-единственной причине: он боится остановить взгляд на самом себе, стараясь избежать пустоты, ощущения «падения в ничто». При некоторых психозах, например при истерии, известны случаи своего рода «альтруизма», заключающиеся в том, что

больной больше не в состоянии чувствовать самого «себя» и за самого себя переживать — любое свое переживание он строит на со-переживании того, что переживает кто-то *другой*, на *его* возможном восприятии, на *его* возможных ожиданиях, на *его* возможной реакции по отношению к происходящему. Больной как бы утрачивает «стержень» собственного бытия, пренебрегает своими обязанностями, будучи целиком погружен в переживания «другого» — и сам страдает от этого. Он перестает есть или, к примеру, чтобы разозлить «другого», наносит себе рану. То же самое, только в несколько смягченной форме, дано как момент в движении «современного человеколюбия». Такое поведение принимает иногда форму групповой иллюзии, как, например, у русской интеллигенции, особенно в среде студенческой молодежи, юношей и девушек, которые свою болезненную *страсть* к самопожертвованию и стремление убежать от самих себя охотно переводят в политические и социально-политические «цели», истолковывая затем свою болезненность как «нравственный героизм»[1]. Встречающийся в последнее время все чаще тип «социального политика», озабоченный всем, чем можно быть озабоченным, только не самим собой и собственными делами, — это, как правило, бедный, внутренне пустой человек, движи-

---

[1] Каким бы безрадостным, а во многих отношениях и отвратительным ни был роман «Санин», имевший столь шумный успех в России, в нем все же имеется позитивное ядро — борьба с этой болезненной, истерической страстью к политическому самопожертвованию у большой части русской молодежи. Жаль только, что вместо целей, продиктованных этой страстью, он не может предложить никаких более высоких жизненных задач, кроме эротики.

мый стремлением убежать от самого себя[i] [118]. Ницше совершенно прав в том, что такой способ жить и чувствовать на самом деле — болезнь и лишь видимость «более высокой» нравственности, признак *деградирующей* жизни и скрытого ценностного нигилизма. Только все это относится не к христианской любви к ближнему, а к современному «человеколюбию», являющемуся по сути дела феноменом социально-психического вырождения.

В то время как христианская идея любви представляет собой высший духовный организующий принцип, который, не опираясь на идею способствования жизни как на практическую цель, в действительности есть выражение «*поднимающейся*» жизни, — такое неразборчивое, мягкое, сентиментальное участие в «другом», просто потому что он — другой, участие в первую очередь в его «страданиях», есть в высшей степени нивелирующий, растлевающий человеческую жизнь принцип, несмотря на то что он демонстративно ставит своей целью «способствование жизни». Вопреки этой сознательно выставляемой цели он является *выражением* опускающейся жизни. Низводя себя до чисто технической ценности по отношению к всеобщему благоденствию, «современное человеколюбие» фактически совершает неслыханную «фальсификацию ценностных таблиц»; ведь тем самым исключительная ценность любви и связанное с актом любви «блаженство»

---

[i] Таков же и омерзительный тип «религиозного педагога», который под видом религиозно-церковной веры вполне искренне потчует «других» кашей из народной традиции и воспитательных средств, сам этой веры отнюдь не разделяя. «Je suis athée — mais je suis catholique», — так, говорят, заявил однажды Морис Баррес во французском парламенте.

оказываются подчиненными любому чувственному удовольствию, причем независимо от *ценности* личности, это удовольствие испытывающей. Выходит, великие подвижники любви, святейшие из святых нашей истории, в образе которых, по христианскому воззрению, перед нами открывается само Царство Божие, — не выдающиеся *образцы*, не те, на кого человечество всегда должно равняться и благодаря кому «род» человеческий не только оправдывает свое бытие, но и возвышается в нем; нет, теперь они — всего лишь прислуга, помогающая массам получать все больше удовольствий! Это в самом деле и в буквальном смысле «восстание рабов» в морали! Восстание не «рабов», но рабских *ценностей*.

И все-таки, какими бы разными по своей сущности и происхождению ни были *идеи* христианской любви и «современного человеколюбия», в конкретной истории они вступали друг с другом в многообразные и сложные *связи*, что, хотя и не оправдывает произведенного Ницше отождествления этих двух идей, однако позволяет понять, почему он это сделал. То же самое можно сказать и о разнообразных формах «аскезы».

Так, раньше всех, задолго до появления специфически современной гуманности с христианской идеей любви в лоне формирующейся универсальной церкви соединились идеи ранней Стои: космополитизм, естественное право и естественная мораль усваивались церковной доктриной и философией тем полнее, чем шире церковь распахивала свои врата, чем универсальнее она становилась; происходило это не столько благодаря их позитивному содержанию, сколько потому, что они могли быть легко использованы как орудие в борьбе *против* господства государств, наци-

ональных и территориальных правовых уложений и нравов[i]. Так внутрь самого христианского мира идей вкрался нивелирующий, разлагающий принцип нового «человеколюбия»[ii][119]; одновременно наметился перекос Божией любви в эвдемонистическую[iii][120].

Однако чем чище христианская мораль в жизни и познании, тем меньше, на мой взгляд, в ней выражено духовное структурное *единство* человеческого *рода* и якобы повсюду *одинаковое* отношение к «спасению». Я считаю, что подлинное христианское жизнеучение, как и подлинная античность[iiii], не признают этого единства «разумной организации». Согласно античному представлению (его четко формулирует Аристотель), существует «естественное» различие между свободным и рабом, которое должно быть по

---

[i] См.: *Трёльч Э.* Социальные учения христианских церквей и групп. (*Troeltsch E.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 1912).

[ii] Сильнее всего это проявилось, правда, лишь в теории и практике ордена иезуитов, который в противоположность принципу «самоспасения», принятому в более старых орденах, прежде всего у бенедиктинцев, провозгласил своим принципом «человеколюбие». Иезуитство оказалось плодом современного *гуманизма*, произросшим на почве христианской церкви. Читая «Lettres provenciales» Паскаля, видишь, что бичуя пакт иезуитских моралистов с человеческой *слабостью*, он борется против подмены христианской идеи любви «современным человеколюбием».

[iii] Для Августина неприемлема нравственная мотивация, в основе которой лежит «надежда на вознаграждение и страх перед наказанием»; позднее таковую допускают по педагогическим соображениям. Фома Аквинский, различая «детский» и «раболепный» страх, также отвергает последний.

[iiii] По Платону, врожденные идеи происходят из опыта, полученного вне этого мира, а он у представителей *разных* сословий и профессий по величине и качеству *разный*. Этим учение Платона о «врожденных идеях» принципиально отличается от современного учения с таким же названием, сложившегося со времен Декарта.

возможности адекватно отображено в различениях позитивного сословного права[121]. Таким образом, неверно полагать, будто фактические различия в правах сословий — лишь плохие отображения некоего идеала *равных* прав, принадлежащих каждому индивиду как бы с самого начала, идеала, который всякий раз искажается принятием в расчет соответствующих отношений власти; дело обстоит как раз *наоборот*: под фактически существующими всякий раз «равными» правами скрываются совершенно *различные* естественные правовые *притязания*, которые коренятся в сущности «свободного» и «раба», в их различной природной одаренности и которые не всегда находят свое выражение в *позитивном* праве лишь из-за субъективной и технической трудности постижения этих сущностных качеств людей и сведения их в единство представленных в форме дефиниций характеристик. Античный человек мыслит, исходя из аксиоматической предпосылки, что равные права несправедливы, что они — результат оппортунизма и что за ними всегда скрываются «справедливые» правовые притязания групп. Христианство, конечно, ломает это представление. Но при этом *углубляет* качественное различие, делит человечество еще более резко, проводя границу через внутреннее и онтологическое в личности, так что грань, отделяющая, согласно античному представлению, человека, наделенного «разумом», от животного, которое таковым не наделено, отходит на задний план и выглядит по сравнению с ней относительно несущественной. Это различие между «естественным состоянием» и «состоянием благодати», «плотским» человеком и человеком «возрожденным» — тем, кто пребывает в «вечной жизни», «членом Царства Божиего», и тем, кто

таковым не является; или — если воспользоваться радикальной формулировкой Августина, которую церковь позднее отбросила как раз вследствие усилившегося в ней идейного уклона в стоицизм и рационализм — между «избранными» и «отверженными»[122]. Согласно раннехристианским воззрениям, отличие «плотского и естественного человека» от животного *степеннóе*, а не сущностное: лишь «второе рождение» открывает *новый* порядок, абсолютный бытийный и сущностный пласт. Только оно создает новый *способ* бытия и жизни — «сверхживотный», «сверхчеловеческий»; «разум» же, напротив, считается лишь более высокой формой проявления естественных способностей, имеющихся и у животных. Таким образом, представление о том, что каждый человек имеет якобы одну и ту же одинаково организованную «духовную, разумную, бессмертную душу» (неважно, идет ли речь об одних и тех же «способностях» или одних и тех же «врожденных идеях»), а также одинаковые притязания на спасение и уже только по этой причине — без всякой «благодати», «откровения», «второго рождения» — сущностно превосходит животный мир и всю остальную природу — это представление, хотя и было привнесено в христианский мир идей довольно рано, однако своим происхождением обязано отнюдь не его живым корням[i]. Оно допускается *снача-*

[i] Данное представление, как и вычленение, — в религии, праве, морали и т. д. — независимо и самозаконно существующей «разумной» мировой сферы, над которой располагается лишь сфера благодати, становится господствующим благодаря Фоме Аквинскому: он превратил павло-августинианскую религию любви и благодати в религию закона, установив между ними отношение двух «целевых ступеней» (Э. Трёльч). Это новое истолкование следует рассматривать как первый прорыв идеалов ранней буржу-

ла только как *педагогическо-прагматическое* предположение, позволяющее вести плодотворную миссионерскую деятельность, но не как «истина», то есть допускается по тем же соображениям, по которым основными предметами в церковной схоластической философии становятся в конце концов античная логика и диалектика, отвергавшиеся поначалу как «дьявольские»[1]. (Так, например, и Августин — чтобы привести свое учение об избирательной благодати в соответствие с практикой священничества — замечает, что, несмотря на принципиальную разницу между «избранными» и «отверженными», ни священник, ни само заинтересованное лицо не могут знать, кто избран, а кто отвергнут; что поэтому на практике священник должен обходиться с *каждым* человеком так, «как если бы» он не был отверженным.) Между тем постепенно учение об одинаковости человеческой натуры из педагогическо-прагматического допущения превратилось в положение, претендующее на то, чтобы быть метафизической *истиной*.

Примечателен тот факт, что как раз в самом существенном пункте раннехристианское воззрение совпадает с представлением современной эволюци-

---

азии в систему идей христианской церкви. Много меткого на эту тему у В. Зомбарта в «Буржуа» (*Sombart W.* Bourgeois. 1913), см. особенно с. 303 и 307; см. также мою работу «Буржуа и религиозные силы» (Der Bourgeois und die religiosen Mächte). Интересные свидетельства того, что отцы церкви еще не знали резкого разграничения естественной теологии и откровенной позитивной теологии, см. в работе Й. А. Мёлера «Единство в церкви» (*Möhler J. A.* Die Einheit in der Kirche. Tübingen, 1825).

[1] См.: *Прантль К.* История логики на Западе. Т. 1 (*Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendlande. Bd 1). См. также блестящее введение в книге: Й. А.Мёлер. Патрология (*Möhler J. A.* Patrologie. 1840).

онной теории, а именно в том, что «человек как таковой — всего лишь высокоразвитое животное» и останется им до тех пор — добавляет христианское учение, — пока не войдет в «Царство Божие» как его член. Когда Ф. Ницше, пытаясь провести качественную, сущностную границу внутри человечества, различает «дегенеративное животное» и «сверхчеловека», от подлинно христианского мира идей его отделяет не сама эта попытка, а найденный им ответ, согласно которому сверхчеловек — это не человек, формирующийся благодаря участию в Царстве Божием, а новый произвольно создаваемый антропологический «тип». Но общим связующим звеном между Ф. Ницше и подлинно христианской моралью является как раз «антигуманизм». В этом вопросе, как и во многих других, церковь придала чисто прагматическим *максимам*, необходимым для миссионерства, управления душами людей и сохранения внутреннего единства, видимость метафизических *истин* — и основанные на ресентименте рационализм и гуманизм современной буржуазии стали с тех пор элементами ее собственного мира идей, не исключая периода расцвета, хотя она и старалась удержать их в определенных *рамках*. Разрушение Лютером «естественной теологии»[123], его ненависть к разуму, его протесты и борьба против попыток рационализировать христианские идеи посредством схоластики свидетельствуют о том, как четко он умел отделять в этом вопросе подлинное от привнесенного — в противоположность «praeceptor Germaniae»[124] Меланхтону[125]. Но отказав любви в первичном и сверхъестественном характере, каким обладает вера, и причислив внутренний акт любви к сфере

«дел»[i] [126], не открывающих истинного пути к спасению, он отрицает христианскую идею любви еще *радикальней*, чем то учреждение, против которого он борется, и в еще *больших* масштабах, чем церковь, готовит почву для чистейшего современного гуманизма любви, видящего в последней лишь внутричеловеческую плотско-чувственную силу[ii] [127]. Лютер окончательно разрушает *принцип солидарности* на религиозно-нравственной основе[iii]. Любовь к другим подчинена теперь любви к самому себе, причем бессознательно. Ибо откуда может взяться стремление к «осознанию милостивого Бога», «сознанию оправдания и примирения», глубокому внутреннему миру, которое Лютер рассматривает как следствие правой и «чистой» веры в жертвенную смерть Иисуса, если в его основе не лежат, направленный на самого себя акт любви и связанная с ним забота о спасении собственной души? Поскольку Лютер считает, что любовь к другим основана на оправдании, *полученном* «только» верою, полученном в *уединенном* общении каждой души со своим Богом, и таким образом исключает ее как необходимый путь к этому оправданию (а стремление к оправданию, в свою

---

[i] Как бесполезное для достижения спасения Лютер отвергает не только чисто внешнее нравственно-релевантное действие и даже действие, осуществляемое в церковном культе, — его понятие «дела» (das Werk) включает и *внутренний акт любви.*

[ii] В. Зомбарт (см. цит. выше), желая — в противовес Максу Веберу — приписать томизму большее влияние на формирование «капиталистического духа», чем его имел ранний протестантизм, судя по всему, упускает из виду все серьезные последствия этого факта (наличие которого в иной форме можно констатировать с еще большим основанием в кальвинизме). См. мою статью «Буржуа и религиозные силы».

[iii] В духе заповеди «Возлюби Господа Бога твоего и ближнего твоего, как самого себя».

очередь, фактически сводится им к любви к самому себе), постольку любовь к другим полностью подчиняется любви к самому себе и в конечном счете ограничивается просто *инстинктивной чувственной симпатией*. Так что теперь спасение — это процесс, который происходит между каждой обособленной душой и «ее» Богом; при этом живая *общность* в вере и любви, по существу столь же необходимая для спасения, в принципе отрицается, а тем самым отрицается в основе своей и идея *церкви* как института спасения[i]. Правовой и нравственный порядок в общности должен теперь регулироваться целиком и полностью государством («начальством») или естественными инстинктивными факторами, а стало быть, исключается возможность ориентироваться на духовно-нравственный авторитет, принципиально отказывающийся от мирского насилия. Конечно, все заблуждения и ошибки, которые церковь совершила до Реформации, проявляя «заботу» о спасении чужой души, — от отпущения грехов до аутодафе[128] — лишались тем самым всякого оправдания; но добиться этого удалось лишь ценой принципиального отказа от той внутренней, восходящей к самому Царству Божиему солидарности, возникающей только там, где спасение души брата понимается и принимается с той же любовью, как и свое собственное. Исключив акт христианской любви к самому себе и другому из числа сущностно-необходимых «путей к спасению», Лютер выкорчевал глубочайший корень христианской мо-

[i] В этой связи много интересного можно найти в «Символике» Й. А. Мёлера (*Möhler J. A.* Symbolik. 1832). Новое издание: Regensburg, 1914; см. в особенности параграф 25 «Высший пункт исследования».

рали — и произошел раскол между религией и нравственностью; тот факт, что любовь стала всего лишь человеческой силой, основанной на естественном сочувствии, косвенным образом подготовило радикальный поворот к современной позитивистской идее гуманности и человеколюбия.

Но еще пагубней, чем связь с позднеантичной идеей гуманности, на христианской идее любви отразились те позитивные узы, которыми она связала себя с современной идеей всеобщего человеколюбия, уже не только в рамках одной конфессии, а во всех христианских конфессиях и во все возрастающей мере. Узы эти столь тесны, что средняя образованность наших дней и даже теология просмотрели радикальное различие этих идей, сделав из них ужасную мешанину — ту бесхребетную вселенскую «любовь», которая у Ницше вызывала справедливое возмущение и вполне обоснованную критику; впрочем, эти узы и раньше вводили в заблуждение людей, наделенных возвышенным духом и хорошим вкусом, таких, например, как И. Кант, заставляя их полностью исключать любовь из числа нравственных начал[i].

---

[i] Любовь, по Канту, — это «чувственный патологический аффект», недостойный претендовать на место среди подлинных движущих сил нравственного поведения. Не годится она и как «императив». Разумеется, давая такую оценку, И. Кант обнаруживает свою зависимость от теории и практики современного человеколюбия. Для христианских мыслителей любовь — не «аффект» и не «состояние чувств», а интенциональный духовный акт. Серьезные ошибки И. Канта в интерпретации положения «Возлюби Господа превыше всего и своего ближнего как самого себя», понадобившейся ему для того, чтобы искусственно привести его в согласие со своей этикой, я детально рассматриваю в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей», часть 2.

Эту мешанину можно найти во всех типах и разновидностях «христианской демократии» и так называемого «христианского социализма» в той характерной форме, в какой они после Французской революции и примирения церкви с демократией сложились на католической почве и начали все увереннней прокладывать себе дорогу после того, как церковь изменила политику в сторону использования массовых демократических движений и социалистических организаций в своих целях. Современная, специфически демократическая разновидность ультрамонтанизма[129], равно как и евангелически-социальное движение, представляет собой продукт этого смешения идей. Все потуги извлечь из христианской морали «социально-политические программы», новые принципы распределения собственности и власти произросли именно из этой мутной смеси утилитаризма и христианской морали. После всего сказанного выше вряд ли нужно еще раз повторять, сколь неприемлемо, с точки зрения истинного христианства, это смешение христианской любви с групповыми социальными и экономическими интересами, а с другой стороны — насколько более благородно в нравственном смысле выглядят рядом с ними как раз те формы социализма, которые ищут победы не на стезе «гуманности» и «любви», а на пути организации чисто *экономических интересов* и честной *борьбы* классов между собой. Может быть, адепты этих форм социализма в той или иной степени и отошли от христианства; но даже они чтут его по-своему глубже, чем те, кто хочет избежать борьбы, превратив «любовь» в социально-политический принцип. Ибо последние извращают саму сущность христианства и — в зависимости от того, насколько

они в этом преуспевают, — добиваются того, что те, кто отошел от него, уже никогда не смогут к нему вернуться. Христианская мораль запрещает классовую *ненависть*, но она не против честной классовой *борьбы*, ведущейся исходя из осознанных целей. Выдающимися по меткости — в сочетании с краткостью — являются слова, сказанные однажды кайзером Вильгельмом II[130] о «социальных пасторах»: «„Евангелически-социальное" — это нонсенс; кто в лоне евангелизма, тот уже социален»[i]

На мой взгляд, не подлежит сомнению, что Ф. Ницше имел в виду именно эту идейную мешанину, когда *без разбору* соединил такие принципиально различные моральные воззрения, как позитивизм Конта и христианскую мораль любви, под общим названием «рабской морали», морали «деградирующей жизни». Однако Ф. Ницше не заметил того, что проповедуемые сегодня в христианских церквях нравственные течения, которые действительно основаны на ресентименте и демонстрируют ряд признаков деградирующей жизни, имеют этот характер лишь в силу *смешения* со специфически *современными* идеями, прежде всего с современной демократической идеей гуманности, — и впал в глубочайшее заблуждение, решив, что эти современные идеи и движения суть *следствия* христианской морали! Все то, что современная цивилизация фактически преодолела, исказила и тривиализировала в истинном христианстве,

---

[i] Так называемое «этическое» направление в национальной экономии и в особенности «христианско-этическое» — также продукты этой мешанины, свидетельствующей только об одном: их приверженцы ничего не смыслят в «подлинной этике». Поэтому выдвигаемое ныне требование «свободной от ценностей» экономической науки вполне оправдано.

он странным образом счел *подлинно* христианской моралью, а ее в свою очередь принял за «первоначало» этой цивилизации!

То же самое можно сказать и об «аскетических идеалах» христианства. Подлинной, выросшей из корней евангельской морали является лишь та аскеза, которая служит *освобождению* духовной личности, а кроме того — тренировке жизненных функций и их самостоятельному развитию путем отказа от обслуживающих их механизмов, делая таким образом живое существо насколько это возможно *независимым* от наличных комбинаций внешних раздражителей. Напротив, аскеза, основанная на *ненависти* и *презрении* к телу; аскеза, стремящаяся преодолеть «личностную» форму жизни вообще и используемая для того, чтобы путем достигаемого в ней «способа познания» мистически погрузиться в «безличностное бытие»; наконец, аскеза, в которой воздержание распространяется на блага *духовной* культуры и наслаждение ими, равно как и та, в которой «душа» тоже должна пройти испытание суровой «дисциплиной», а мыслям, чувствам, ощущениям надлежит уподобиться солдатам, готовым к тому, чтобы в любом сочетании быть брошенными на выполнение определенных практических «задач», — все эти формы аскезы выросли не на христианской почве, но попали в сферу христианства лишь постольку, поскольку представляют собой соединение евангельской морали с ресентиментом приходящей в упадок античности, в особенности с неоплатонизмом и ессеизмом,[131] — если, конечно, не являются, подобно «аскезе», введенной Игнатием Лойолой[132], вполне современной техникой «подчинения авторитету», вообще уже не имеющей иной цели, кроме распространения выросшей на

чисто военной почве идеи «дисциплины» и «слепого послушания» на отношение «я» к своим мыслям, чувствам и стремлениям[i].

Что касается презрения к телу, и особенно ко всему, что связано с полом, то история христианства демонстрирует, конечно, ужасные вещи. Но ядро учения и практики христианства *свободно* от этих извращений. В доктрине «воскресения плоти» идея «тела» и плоть как таковыя освящены и взяты в само Царство Божие. Христианской философии в принципе чужд «дуализм» души и тела. Например, для Фомы Аквинского «душа» как животворный принцип физического тела и «душа» как духовная сила образуют *одно* неразрывное *единство*. И только в современной философии (у Декарта и др.) появляется — подготовленная известными францисканскими учениями — та новая позиция, с которой «мыслящее я», оторванное от своих витальных основ, свысока взирает на «тело», как на любой другой *предмет*, — так же объективно дистанцированно, как и на внешнее тело[ii].

Целью христианской аскезы, свободной от влияния декадентской эллинистической философии, было не подавление, а тем более не искоренение естественных влечений, но лишь *власть* и *господство* над ними, их полная *одушевленность* и *одухотворенность*. Это позитивная, а не негативная аскеза, принципиально направленная на освобождение высших

---

[i] Основной элемент в «упражнениях» Игнатия — это перенос отношения военной дисциплины, существующего между командующим и армией, на отношение между «я» и «мыслями».

[ii] О сущностном различии между «телом» (Leib) и «физическим телом» (Körper) см. часть II цитированной выше книги «Формализм в этике...».

сил личности от сковывающего и принижающего воздействия инстинктивного автоматизма[1].

Просто смешно, когда «мрачная, враждебная жизни христианская аскеза» противопоставляется «радостному греческому жизненному монизму». Ведь как раз «греческая» и «эллинистическая» аскезы заслуживают того, чтобы называться «мрачными и враждебными жизни». Ощущение того, что тело само по себе «грязно», что оно якобы — «источник греха», теснина, которую надо преодолеть, «темница» и т. д., возникло на закате античного мира и впервые проникло в христианскую церковь именно тогда. Христианская аскеза — веселая, радостная: это рыцарское сознание силы и власти над физическим телом! Лишь та «жертва» мила в ней Богу, которая освящена *более высокой позитивной* радостью!

[1] О различии между позитивной и негативной аскезой см. мои работы «О восточном и западном христианстве» («Über östliches und westliches Christentum») и «О смысле страдания» («Vom Sinn des Leides») в книге «Война и восстановление» («Krieg und Aufbau», 1916); далее *Трёльч Э.* Социальные учения христианских церквей и групп. 1912.

V

РЕСЕНТИМЕНТ И ДРУГИЕ ЦЕННОСТНЫЕ СМЕЩЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ МОРАЛИ

Мы показали, что основополагающий ценностный элемент «морали», все более укреплявшей свое влияние с начала Нового времени, а именно *«всеобщее человеколюбие»*, обязан своим происхождением ресентименту. Рассмотрим теперь, какую роль сыграл ресентимент в ценностной фальсификации *трех других* элементов современной «морали». Мы выбрали элементы, имеющие, на наш взгляд, фундаментальное значение, хотя и не утверждаем, что они характеризуют современную мораль в достаточной, а тем более исчерпывающй мере. Правда, и применительно к ним мы вынуждены ограничиться демонстрацией того, как извращаются моральные принципы, не имея возможности показать их влияние на конкретный процесс формирования оценок в различных ценностных сферах. Последнее — предмет отдельного рассмотрения; результаты этого исследования, для которого уже собран богатый материал, автор предполагает опубликовать в другом месте[i] [133].

---

[i] Целью настоящей работы было дать генеалогию современной, «буржуазной», морали, насколько историческое исследование вообще способно вскрыть формировавшие ее движущие силы. Но именно поэтому меня не может не радовать тот факт, что Вернер Зомбарт в разделе своей книги «Буржуа» (ср. мою статью «Буржуа»), посвященном этой теме, не только подтвердил

выдвинутые мной положения и сделанные в результате анализа выводы, но и усилил их, превзойдя мои самые смелые надежды. Буквально в продолжение настоящей работы он утверждает, что «ресентимент является отличительной особенностью» семейных хроник человека, в котором, по его мнению, дух современной буржуазной морали и буржуазного образа мыслей нашел ярчайшее и типичное выражение на самой ранней стадии (задолго до Б. Франклина, Д. Дефо и др.), — речь идет о семейных хрониках флорентийца «шерстоткача» Леона Батиста Альберти. Привожу это место целиком:

«Я думаю, что он [т. е. ресентимент] сыграл свою роль в истории капиталистического духа, и я усматриваю ее в возведении родившихся из нужды принципов мелкобуржуазного уклада жизни во всеобщие, полноценные жизненные максимы, то есть — в учение о „буржуазных" добродетелях, которые понимаются в качестве высших человеческих добродетелей. Именно буржуа, преимущественно из деклассированных дворян, с завистью смотревшие на „господ" и их поведение, объявляли это поведение порочным и проповедовали отказ от „господского" образа жизни — между тем в глубине души он им нравился, и они сами хотели бы вести такой, но по причинам внешнего или внутреннего порядка не могли себе этого позволить. *Ресентимент является отличительной особенностью семейных хроник Альберти.* Ранее я уже цитировал места из них, где комичная ребяческая ненависть к „сеньорам", к их кругу, недоступному для него, прямо-таки бросается в глаза; примеры легко умножить. Характерно и то, что каждую тираду против сеньоров, их основного развлечения, охоты, против нравов его клиентов-господ и т. д. он заканчивает фарисейской хвалой собственной добропорядочной „буржуазности". Конечно, и торговые интересы, и плоды философских чтений, и утешительные слова духовника — все влияло на то, что восприятие жизни постепенно обуржуазивалось. Но безмерная бранчливость, в которую Альберти впадает всякий раз, когда заходит речь о „сеньорах", и которая свидетельствует о том, что у него, наверное, был чертовски неудачный опыт общения с ними, — все-таки говорит о другом: главной движущей силой, приведшей его к благоразумному буржуазному мировоззрению, был именно ресентимент.

На протяжении всего времени он был и остается надежной опорой буржуазной морали. Добродетельный „бюргер" и сегодня провозглашает „Виноград зелен!" и находит в этом лучшее для себя утешение (*продолжение сноски на следующей странице*).

1. Ценность заработанного и приобретенного собственным трудом

Наше рассмотрение мы начинаем с правила предпочтения, ставшего определяющим для морали современного мира. Оно гласит: *нравственно ценными являются только те качества, поступки и т. д., которые человек как индивидуум выработал в себе собственными силами и собственным трудом.* Отсюда следует, что нет и не может быть каких-то особых, изначально ценных с нравственной точки зрения «задатков» — например, у Канта «природная одаренность» прямо противопоставляется нравственно ценному; что нет

Если где-то когда-то какие-нибудь социальные круги не от хорошей жизни станут прибежищем „буржуазного" духа, но охотно „сделают из нужды добродетель", а потом добьются уважения и влияния в обществе, так что эта братия, в конце концов, сообща начнет „задавать тон", то последствия не замедлят сказаться: ее образ мыслей будет объявлен общезначимым и заслуживающим самых высоких похвал. Ее дух станет всеобщим духом. Именно это со всей очевидностью и произошло во Флоренции, которая уже в XV веке была в буквальном смысле поражена буржуазностью, в то время как другие города (например, Венеция) еще долго сохраняли свой прежний аристократический облик».

Из книги Вернера Зомбарта «Буржуа» (*Sombart W.* Bourgeois. München; Leipzig, 1913, II. Buch. 27. Kap. S. 439).

Меткие характеристики, даваемые Зомбартом современной буржуазной морали (см. в особенности 2-й и 3-й разделы второй книги), в различных формах подтверждают выдвинутый нами тезис, что она является результатом постепенной и незаметной ценностной фальсификации христианских понятий о нравственности и добродетели и их истолкования как оценок человеческих качеств и поступков, способствующих процветанию буржуазного «гешефта» (при сохранении старого почтенного имени и христианского пафоса!). То, что Ведекинд говорит о «грехе», во многих отношениях верно и по отношению к оценкам, основанным на современных *мнимых* ценностях: грех — «мифологическое название для плохого гешефта».

никаких особых «даров милостью Божией», virtutes infusae[134] и призваний, благодаря которым один человек мог бы превосходить другого; что не существует ни «наследственно-хорошего», ни того, что называется «наследственной виной», — как в христианско-церковном смысле, так и в любом другом! «Наследственно-хорошее» и «наследственная вина» — это (если верно данное выше определение) contradictiones in adjecto[135]. Ни в античном мире, ни в христианстве нравственная ценность и значимость жизни не отделялись от внутренних взаимосвязей с универсумом, от биологического происхождения, от истории и, наконец, от Бога и не были основаны лишь на собственной, обособленной и ограниченной силе индивидуума.

Глубинным основанием такой оценки является *совершенно новая установка в ценностном познании.* Если я вижу человека, от природы обладающего силой воли и прилежанием, которые другой еще должен в себе упорно вырабатывать, то я — пока у меня установка на то, чтобы видеть и чувствовать *сами ценности* — предпочту первого второму. Я благодарно и с радостью приму тот факт, что у первого уже есть то, что второму еще надо приобрести, ибо он ближе стоит к идеалу совершенства. *Откуда* это у него — другой вопрос! Главное, что человек с более высокими нравственными задатками собственными усилиями в деятельности по достижению жизненных целей способен добиться большего, чем другие. Но такой «способности видеть», не испытывая зависти, «желая добра» тому, кто богаче по «натуре», или у кого, с религиозной точки зрения, «дар Божий», противостоит другое отношение, а именно: для более бедной и низкой натуры *невыно-*

сима дистанция, изначально отделяющая ее от более высокой натуры, — сравнивая себя с ней, она *страдает*! Тогда в соответствии с описанным выше процессом формирования ресентимента возникает стремление отрицать ценность этого превосходства как ценность нравственную — и ее приписывают «*труду*», в результате которого всякий раз якобы и возрастает нравственный уровень (независимо от ценности исходного и конечного уровней). Если раньше внимание обращали на проявленные ценностные *качества*, то теперь оно переключается на субъективный «труд», в результате чего возникает аксиома: «Нравственно ценно только то, что может и умеет *каждый* — даже с самыми дурными задатками». Люди предстают теперь «равными» в их нравственной ценности и в одаренности нравственными силами — причем таким образом, что в качестве общезначимой меры их «равенства» устанавливается то, что по природе своей является в нравственном отношении *самым низким*. С одной стороны,новый принцип оценки лишает более высокую и богатую «натуру» всех привилегий и прав на том основании, что она-де, несмотря на свой дар, «ничего не умеет», а ее прирожденные способности, с точки зрения общественной морали, ровно ничего не стоят. С другой стороны, за счет этого повышается самооценка человека, не имеющего в нравственном мире, так сказать, «ни кола, ни двора», нравственного «пролетария». Ибо то, что было для него так невыносимо, — превосходство «благородной натуры», — не имеет уже никакой ценности. Зато теперь в ореоле высшей ценности предстают мозоли и пот его нравственного «труда»! Так, путем переоценки ценностей те, кого природа обделила,

утоляют свою тайную жажду мести по отношению к более одаренным натурам[i].

Мотив, приведший к этой переоценке ценностей, не имеет ничего общего с предположением, что нравственные ценности в отличие от других ценностей, например эстетических, должны базироваться на свободных актах[ii][136]. Об этом свидетельствует тот факт, что аналогичный сдвиг происходит и во вненравственных ценностных сферах — в правовой и хозяйственной жизни. Теоретики государства и экономики Англии, сначала Джон Локк[137], а затем Адам Смит и Давид Рикардо[138], в своих теориях стоимости и собственности лишь придали словесную и понятийную форму фактической тенденции современного

---

[i] Ф. Лео, говоря о Марке Порции Катоне, этом античном «буржуа» (в смысле В. Зомбарта), человеке, во многих отношениях подверженном влиянию ресентимента, делает вывод, что его морализм вырос из чувства отчужденности от древней римской знати, к которой Катон не принадлежал. См. его труд «О земледелии». (*Лео Ф.* История римской литературы (*Leo F.* Geschichte der römischen Literatur. I. Berlin, 1913)).

[ii] Мы далеки от того, чтобы соглашаться с мнением Гербарта, будто нравственное порицание и нравственное поощрение «одинаково однозначно» подпадают под понятие строго детерминированного волевого акта, и поэтому якобы не существует никакого сущностного различия между нравственными и эстетическими ценностями. Хотя мы тоже считаем, что нравственная ценность может быть основана лишь на «свободном» акте, это еще не предполагает того, что «свободный» в своей внутренней сущности акт (то есть акт, который, хотя и следует собственной закономерности, однако, не детерминирован законами мотивации) должен обязательно испытать воздействие со стороны самого совершающего его индивида, чтобы стать релевантным в отношении своей нравственной ценности или не-ценности. Причина совершения «свободного акта» может корениться и вне индивида — в традиции или наследии. См. «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Часть II.

ценностного сознания. Согласно их взглядам, право собственности происходит из *трудовой обработки* вещей, а не из захвата или чего-то еще. Ясно, что этот новый масштаб ведет к радикальной критике существующего порядка собственности, поскольку право собственности исторически восходит к захвату, войне[i], дарению, к праву первородства и т. д. Все наследственное право, базирующееся на этих предпосылках, становится *в принципе* уязвимым, раз его нельзя представить как чисто техническое средство распределения вещей, наиболее целесообразное с точки зрения плодотворного труда над ними. Но если несомненно, что любое конкретное нравственное действие совершается в границах нравственного *бытия*, то несомненно и то, что труд над вещами *пред*полагает *собственность* на них, а трудовые задачи, организация, техника и формы труда изменяются в зависимости от порядков собственности[ii].

Разве не очевидно, что в основе этой «теории» лежит *зависть* трудящихся классов к тем группам, которые получили собственность не ценой труда, что как раз поэтому их право собственности и объявляется либо принципиально иллюзорным, либо всего лишь результатом насилия, так что лишить их его — якобы «справедливое» дело?

То же самое относится и к теории трудовой *стоимости*. Изначальные ценностные различия в кон-

---

[i] См. мою книгу «Гений войны и Германская война» («Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg». 1915).

[ii] Экономические организационные формы и формы труда изменяются лишь в том свободном пространстве, которое им открывают политические отношения власти; последние же изменяются под действием собственной каузальности, «с экономической точки зрения» непостижимой.

систенции товаров, меняющиеся в зависимости от природы разных стран; ценность их *формы*, не зависимой от заключенного в них «труда» и обязанной своему происхождению изобретательности творческих личностей, с самого начала задающих труду *образцы*; ценность, которой товары обладают в силу соединения результатов труда многих людей путем комбинирующей деятельности руководителя трудового процесса, — все они этой теорией либо воровски утаиваются, либо переводятся в разменную монету «труда» для обоснования нелепого тезиса, будто каждый имеет исконное право на определенное количество ценностей, *равное* созданному им посредством своего труда (так называемое «право на полный рабочий день»).

С указанным выше тесно связаны и два других фундаментальных принципа. Это, во-первых, *отрицание солидарности* человечества в нравственной вине и нравственной заслуге, — той солидарности, которая всегда служит предпосылкой христианской оценки; и, во-вторых, *предположение о равенстве людей* в отношении духовных и моральных задатков (Декарт, Локк)[1].

Положение о том, что нравственно ценно лишь «приобретенное собственным трудом», неотделимо от представления, будто нравственная ценность каждого измеряется только по «его собственным» деяниям, в связи с чем такие понятия, как «наследственная вина», «прирожденная добродетель», «причастие к нравственным заслугам святых», «общая вина», становятся просто бессмысленными словосочетаниями.

---

[1] Эту идею Гербарт довел до крайности, выдвинув понятие души, лишенной задатков.

Идея *нравственной солидарности*[i] человечества выражается не только в представлении о том, что «все мы в Адаме согрешили», а «в Иисусе воскресли», — мы должны чувствовать себя со-причастными к заслугам святых и «со-виновными» перед лицом всякой чужой вины (не ограничиваясь «воспоминаниями» о собственной), должны верить в возможное спасение «несчастных душ» благодаря деяниям их потомков и разделять много других подобных христианских представлений. С одной стороны, эта идея выходит за рамки христианства, с другой стороны — многие христианские секты ее отрицали. Она близка воззрению, которому уже одно *неисполнение* акта и деяния любви оценивается как грех — результат слишком большой чувственной привязанности к определенным объектам, — а возрастание или упадок в нравственных ценностях не обязательно связаны с их оглаской в выражениях, явно и зримо представленных в исторической традиции. Ясно, что в идее современного человеколюбия эти предпосылки отсутствуют[ii]. Кроме того, всякую мораль, ценности которой восходят к ценностям тех, у кого непоколебимое чувство собственного достоинства, кто реали-

---

[i] Детальное обоснование принципа нравственной солидарности я дал во второй части труда «Формализм в этике и материальная этика ценностей». О применении этого принципа см. мою книгу «О вечном в человеке», а в ней прежде всего доклад «Христианская идея любви и современный мир».

[ii] Ибо, как я уже показал, сущность современного человеколюбия заключается в том, что «чувственная организация» рассматривается не как ограничение, а как корень «любви»; не благодеяние является в нем знаком акта любви, но акт любви заслуживает позитивной оценки лишь как причина заметного извне благоприобретения. Согласно Фоме Кемпийскому, «Бог смотрит на любовь дающего, а не на даяние любящего». У современного человеколюбия оценка прямо обратная.

зует сокровенные глубины своего Я и бытия и живет полнокровной богатой жизнью, отличает внутреннее стремление максимально *распространить* сферу «ответственности» за пределы собственной личности и в первую очередь на тех, чья жизнь как-то зависит от жизни данной личности. И наоборот, признаком противоположной — как говорит Ницше, «рабской морали», — является стремление, с одной стороны, максимально *ограничить* сферу своей ответственности, по возможности отвести от себя любую вину за «чужие» поступки, а с другой стороны — «не принимать никаких даров»[i]. Идея нравственной солидарности, едва ли понятная современному человеку, предполагает как бы *внутреннюю капитализацию* нравственных ценностей в «Царстве Божием»: в ней и в ее результате принимают и всегда могут принять участие все индивиды[ii]. Это представление выражает позицию тех, кто *явление* зла — от кого бы оно ни исходило — воспринимает с ужасом, *явление* добра — с восторгом и кто в обоих феноменах всегда видит единое *целое* судьбы человечества как со-определенное всеми духовными личностями. Здесь «один за всех и все за одного»[iii][139].

---

[i] «Непринимание-никаких-даров» — одна из самых характерных черт современной мещанской морали. Ср. сказанное мной о смирении в первой главе.

[ii] Я не думаю, что идея нравственной солидарности идентична установке современного ценностного сознания, в соответствии с которой «солидарность интересов» (например, бастующих рабочих или сотрудников какого-нибудь треста с коллегами из других организаций) основывается на нравственном обязательстве «идти вместе».

[iii] Подлинно христианскую идею солидарности в вине и заслуге великолепно выразил Достоевский в «Братьях Карамазовых» в поступках и речах старца.

Пока какая-либо группа нацелена на реализацию высших объективных ценностей, вопрос о том, кто их реализует, отходит на второй план, поскольку об этом заботится каждый. *Иначе* обстоит дело, когда эта установка пропадает, что является естественным и неизбежным следствием субъективизации ценностей, о которой пишет большинство философов Нового времени. Это изменение самой формы переживания ценностей и приводит к принципиальному неприятию ответственности за чужую вину. Она возникает в результате установки на принципиальное *недоверие* к нравственной ценности другого. Если присутствуют сознание и чувство, что другие люди ceteris paribus «замышляют что-то недоброе», то неприятие ответственности за их поступки становится просто необходимым следствием[1].

Между тем тот факт, что все основоположения современной морали корнями уходят в *принципиальное недоверие* человека к другому человеку и в первую очередь к его нравственной ценности, имеет существенное значение. Позиция торговца, опасающегося, что его обманет конкурент, стала фундаментальной установкой в современном восприятии чужих людей вообще. Только «недоверие» — этот близкий родственник ресентимента — и породило современный моральный индивидуализм с его отрицанием принципа солидарности, который кажется нам сегодня чем-то «самим собой разумеющимся».

Второй принцип современной морали, являющийся следствием ее основного постулата (ценно

[1] О том, какую громадную роль в кальвинизме играло недоверие человека к человеку, известно из фундаментальных исследований Макса Вебера о духе капитализма и кальвинизма.

только то, что создано собственным трудом), — учение о *нравственном равенстве* всех людей. Согласно этому учению, между людьми не существует никаких нравственно-ценностных различий, которые бы *не зависели* от их индивидуальной нравственной самодеятельности, — ни перед Богом и его милостью, ни по причине изначальной разницы в «природной одаренности» индивидов, рас, народов, наконец человечества в целом по сравнению с животным царством, ни как данных в наследии и традиции. Эти различия признавал греческий мир, их признавало и христианство: первый — в греко-римском учении о «естественности» рабства, второе — в учении о нравственном значении Божией милости и в учении о том, что люди по-разному одарены природой в нравственном отношении.

Современное учение о равенстве — выступает ли оно как констатация факта, как моральное «требование» или как то и другое вместе, — несомненно, порождение *ресентимента*[i]. Ибо за безвредным на первый взгляд требованием равенства, о каком бы равенстве ни шла речь — равенстве ли в собственности, нравственном, социальном, политическом или церковном, — всегда скрывается желание *унизить того, кто стоит выше,* являясь носителем более высоких ценностей, до уровня того, кто стоит

[i] Едва ли надо говорить о том, что и общая психология, и криминальная психология в настоящее время потерпели полный крах с учением о равенстве нравственных задатков. Тем не менее все институты школы и права, вышедшие из либералистского движения, все еще исходят из этого давно опровергнутого наукой допущения. См. интересный материал в книге Карла Рата «О наследовании предрасположенностей к преступлению» (*Rath C.* Über die Vererbung von Dispositionen zum Verbrechen. Stuttgart, 1914).

(в зависимости от ценностного масштаба) ниже. Ведь тот, кто чувствует в себе природную мощь или дар Божий, в ком играют силы, равенства не требует! Его требует в качестве *всеобщего принципа* лишь тот, кто боится *проиграть*. Требование равенства — всегда спекуляция à baisse![140] В этом как раз и состоит закон, согласно которому равенство между людьми — в той мере, в какой оно существует, — возможно только по *самым низким* в ценностном отношении признакам. Если бы идея «равенства» была чисто рациональной, она никогда не смогла бы привести в движение волю, желания и аффекты. На это способен только ресентимент, скрывший в требовании «равенства» свою природу: человек ресентимента не может с радостью взирать на более высокие ценности! Его подспудное желание — лишить высшего ценностного уровня носителей более высоких ценностей, так его раздражающих![i]

Тезис об изначальном человеческом равенстве в отношении духовных способностей как о констатации факта говорит о том, что все существующие виды неравенства сводятся лишь к разной мере *труда* и опыта, или — если они к ним *несводимы* — основаны якобы на искусственных, «несправедливых» учреждениях, в стремлении ликвидировать которые и заключается пафос современной эпохи.

[i] Идея «справедливости» как таковая требует не равенства, а только равноценного отношения при одинаковом с ценностной точки зрения положении вещей. Когда В. Ратенау в своих «Рефлексиях» говорит: «Идея справедливости основана на зависти», то его утверждение относится только к *фальсифицированной* ресентиментом идее «справедливости», а *не* к ее подлинному ядру.

2. Субъективирование ценностей

Общая предпосылка всех современных теорий морали состоит в том, что ценности вообще, и нравственные ценности в особенности, есть лишь *субъективные* феномены человеческого сознания, независимо от него не существующие и не имеющие смысла. Ценности — только тени наших желаний и чувств. «Хорошо то, чего желают, плохо то, чем пренебрегают». Не будь чувствующего и желающего человеческого сознания — и действительность была бы бытием и процессом,лишенными ценности[1].

Этот современный взгляд, имеющий фундаментальное значение, ведет — в зависимости от обстоятельств — к одному из двух возможных следствий, оба из которых являются отправными пунктами современной морали. Речь идет *либо* об оправдании полной анархии в вопросах нравственных оценок, так что создается впечатление, будто в этой сфере вообще нет «твердой почвы», на которую можно было бы опереться, *либо* о принятии вместо подлинной ценностной объективности некоего суррогата — так называемого «родового сознания», проявляющего при-

[1] Здесь было бы неуместным позитивное доказательство того, что «ценности» суть первичные самобытные феномены, не имеющие ничего общего с «чувствами» или «предрасположенностями» (даже если они и даны нам в функции чувствования, подобно тому как цвета — в функции зрения), и что далее они не возникают впервые как «абстракции» в актах суждения. Детальный анализ этих вопросов, а также критику господствующих теорий ценностей, противоречащих изложенному выше тезису, можно найти во второй части книги «Формализм в этике и материальная этика ценностей». См. также мою статью «Этика» в издаваемых М.Фришайзен-Кёлером «Философских ежегодниках». II год издания. 1914 (Ethik // Philosophische Jahrbücher. II Jahrgang. 1914. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler).

нудительную силу по отношению к индивиду в форме императива «ты должен»: *всеобщее* признание или «признаваемость» того или иного действия и желания в качестве «доброго» заменяет отсутствующую ценностную *объективность*.

Главной движущей силой в происхождении *этого* представления был ресентимент. Находящийся во власти ресентимента человек, на которого тяжелым гнетом ложится пугающая и мучительная для него негативная оценка его бытия, основанная на объективном порядке ценностей, — хотя он втайне сознает произвольность или извращенность собственных оценок[1], — «переоценивает» саму идею оценки, *отрицая* объективный порядок ценностей. Это внутреннее движение можно сформулировать в следующих словах: «Ваши ценности (т. е. ценности тех, кто в свете объективного порядка ценностей предстает оправданным, „добрым") не „выше" и не „лучше", чем наши ценности (которые мы ощущаем как „произвольные", „субъективные"). Долой их! „*Все*" ценности „субъективны"!». Перед нами процесс, наблюдаемый довольно часто: оказавшийся в плену ресентимента человек *начинал* с естественного для всех намерения направить свою волю на «благое», и, не будучи испорчен известными вводящими в заблуждение мотивами, видел в нем «сначала» нечто объективное, вечное, независимое от человеческого ума и произвола. Но чем менее успешны были его усилия, чем с большей завистью и ненавистью он смотрел на тех, кто в свете объективного порядка ценностей являлся «добрым», тем скорее росло в нем стремле-

[1] См. главу I, в которой говорится о том, что подлинные ценности как бы «просвечивают» сквозь «ценности иллюзорные».

ние развенчать саму идею «добра», низвергнув ее до простого «X» *своих все время разных фактических желаний*, до своего фактического состояния. Позитивная реформаторская воля проявилась бы в том, что ее носитель вместо того, что он *до сих пор считал* объективно добрым, обрел бы и начал осуществлять что-то *другое* — чему как «единственно доброму» посвятил бы всю свою жизнь и деятельность. Но в случае с ресентиментом дело обстоит иначе: его носитель мстит *идее*, перед которой не смог выстоять, принижая ее до своего фактического состояния. В результате ничтожное греховное сознание взрывает прекрасное строение ценностного мира и ради иллюзорного исцеления низводит идею до себя: «все ценности „всего лишь" относительны, „субъективны" и зависят от людей, желаний, рас, народов и т. д.».

Однако вскоре дает о себе знать потребность в объединяющих формах оценки. Человек ресентимента слаб; он не может остаться *один на один* со своим суждением. Он — абсолютная противоположность того типа человека, который осуществляет объективно доброе, даже если это доброе видит и чувствует только он один, вопреки сопротивлению всего мира. Так *«всеобщность»* или *«общезначимость»* ценностного *отношения* становится для ресентиментного типа эрзацем подлинной ценностной *предметности*. Он отказывается от собственного познания того, что есть добро, и начинает искать опору в вопросах «А что думаете Вы?», «А что думают все?» и, наконец, «Каковы „всеобщие" устремления человеческого рода?». Или: «Каково магистральное направление „развития", чтобы я, поняв его, смог влиться в общее „течение"?» и т. п. Как будто *все вместе* смогут узреть то, чего не сумел разглядеть и распознать каждый в

отдельности, как будто толпа слепцов способна выработать верный взгляд на вещи! То, что по природе своей не может быть добром, должно вдруг стать им только потому, что считалось «добрым» вчера или идет из прошлого в будущее в правильном направлении!

Малые дети и рабские натуры имеют привычку оправдываться: «Разве другие не делали то же самое, что и я?». Так и здесь общность во зле — а оно, с точки зрения *истинной* морали, есть *возрастание* зла во зле, ибо к злу подражания и рабского духа прибавляется зло *желаемого*, — становится иллюзорным «оправданием», чтобы зло выдать за «добро»! Находящиеся во власти ресентимента люди сбиваются во все более плотные стада, полагая, что стадное сознание заменит им отвергнутое ранее «объективно доброе». В теории предметность добра также подменяется «общезначимым законом человеческой воли» (Кант), или — что еще хуже — «добро» отождествляется с «родовой» волей[1].

Уже философия Просвещения довела до крайности такую подмену идеи «предмета», найдя ей эрзац во «всеобщем» или «общезначимом». Одинаково свойственное всем людям в их природных деятельностных способностях и в масштабах оценки она возвела в ранг «идеала» при решении всех ценностных проблем, где бы они ни возникали — в праве, государстве, хозяйстве, науке, искусстве, — идеала, на который якобы должны равняться *конкретные*

[1] Мы вовсе не игнорируем отличие кантианского учения от учений о «родовом сознании». Однако подлинная ценностная предметность отрицается и в том случае, когда ее определяют как «Х» возможной «общезначимой» воли. Ибо хотя «добро» и общезначимо, его никоим образом нельзя определить как максиму, пригодную, чтобы стать общезначимым принципом.

позитивные формы культуры. В слове «общечеловеческое» она усматривает смысл, заключающий в себе высшую ценность. Между тем с психологической точки зрения, это есть не что иное, как *ненависть и негативизм* по отношению ко *всем позитивным* формам жизни и культуры: поскольку они всегда представляют собой отважный взлет *над* «общечеловеческим», постольку, следуя ее логике, должны неминуемо исчезнуть[i]. До тех пор, пока предмет — и ценностный предмет в особенности — рассматривается в духе простого и честного объективизма, в свете которого согласие людей относительно его признания может быть в лучшем случае *социальным критерием* публичного *права утверждать*, что предмет существует, но не является ни критерием *истинности* этого утверждения, ни критерием сущности *предметности*, — ясно, что ограниченность в понимании и толковании ценностной сферы *одним* народом или *одной* группой (какой бы маленькой она ни была) никогда не может быть разумным доводом против подлинности самой этой сферы, против ее укорененности в *вещи*. Как известные математические проблемы и теории, так и нравственные и религиозные материи на самом деле понимают немногие. Некоторые духовные акты, например в религии вера, предчувствие и т. д., — акты, возможность совершения которых очевидно связана с определенным образом жизни, требующим систематических упражнений (аскезы), — *вполне* могут быть субъективными условиями опытного познания целых областей действительности; люди же, не ведущие такого образа жизни и

[i] Поэтому уже само название книги Ницше «Человеческое, *слишком* человеческое» — путь к лучшему!

не способные совершить указанные акты, останутся «слепы» по отношению к этим областям. Для познания последних *тот самый* «рассудок», который является «общечеловеческой природной способностью», — орган явно недостаточный! Исключает же их не подлинная, а только фальсифицированная идея бытия и предмета.

Понятие «откровения» — совершенно независимо от того, какой смысл вкладывают в него позитивные религии и какую роль они ему отводят — в концепции объективизма означает лишь то, что существа с более богатой чувственной организацией или познавательной способностью могут *передать* предметные истины и ценности другим людям, изначально *лишенным* соответствующего органа для их познания. Последние вынуждены «верить» тому, что «усмотрели» первые. В этом, формальном, смысле «откровение» — *фундаментальное понятие* теории познания и основа всякой подлинной человеческой культуры. Оно абсолютно необходимо, если в социальном распределении познаний и ценностей решающими должны быть знание *предмета* и основанная на нем компетентность, а не принцип соответствия суждения некоей «всеобщей прирожденной способности»[i].

Иначе дело обстоит, когда ресентимент фальсифицирует идею предмета в «общезначимость», общепризнанность! Тогда, конечно, «плодом субъективного воображения» объявляется все то, что «непередаваемо» или отчасти непередаваемо, либо пе-

---

[i] С философской точки зрения, «самоданность» бытия и предмета, постигаемая путем усмотрения, предшествует всем возможным вопросам об общезначимом «критерии» суждения об этом бытии. См. мою работу «Опыты философии жизни».

редаваемо только через определенные образы жизни; что «непроверяемо»; и наконец все то, что невозможно сделать доступным для чувств и рассудка последнего из бестолковых! Уже сам факт различия между системами ценностей разных народов мира, между их нравственными, эстетическими и религиозными системами, системами права и т. д. кажется этой современной форме самообмана убедительным доказательством того, что ценности основываются не на вещах, а на «субъективных изменчивых человеческих потребностях» и, конечно, находятся в полном соответствии с тем очаровательным критерием, который стадная конвенция утверждает *относительно* «истины» и «добра» и который, родившись на почве ресентимента против недостижимого для тупой толпы, сам есть не что иное, как одна из его логических формулировок.

Исключение «откровения» из числа конститутивных способов познания, независимых от чувственного опыта и разума, — результат действия «ресентимента», стремящегося сделать «общепризнанность» мерой истинного и существующего.

3. Возвышение ценности полезного над ценностью жизни, рассмотренное вообще

Восстание рабов в современной морали, возникшее из ресентимента, проявляется прежде всего в нарушении порядка предпочтения *самих материальных сущностных ценностей* (к которым могут быть сведены все ценности) — не говоря уже о порядке среди *людей*, осуществляющих эти ценности сообраз-

но своему сословию, ремеслу, труду, — причем так, что он не только перестает соответствовать их истинному ранговому порядку, а даже, *наоборот*, оказывается поставленным с ног на голову.

Этот факт выражается как в собственно моральных оценках, так и в теоретическом мировоззрении и науке Нового времени[i]. В результате мораль Нового времени может без какого бы то ни было противоречия апеллировать к современной ей «науке» (если она вообще не покрывается ее фактами и теориями полностью) и в рамках существующего идеала знания может быть даже «научно доказана» — жаль только, что «идеал знания» сам основан на ресентименте. Так теория опирается на практику, которая была источником этой теории!

Начнем с морально-практической стороны этого в принципе единого процесса.

Среди сущностных ценностей есть две, принадлежащие ценностной сфере среднего уровня, — *ценность полезного* и *ценность витального*; из них *последнюю с очевидностью следует предпочесть первой*[ii]. Они конкретизируются соответственно как ценность

---

[i] Мы используем здесь слово «мировоззрение» в том смысле, какой в него вкладывал В. Ф. Гумбольдт, то есть понимаем его как *структуру способа восприятия* мира расой, народом, эпохой и т. д. Те, кто имеют «мировоззрение», не нуждаются в том, чтобы знать о нем. Достаточно того, что оно акцентирует и расчленяет данность мира. «Наука» любой эпохи всегда обусловлена «мировоззрением». См. мою работу «О сущности философии» в книге «О вечном в человеке».

[ii] В своей книге «Гений войны и Германская война» (1915) я показываю, как ценности воинской морали путем извращения рангового порядка «благородного» и «полезного» были подчинены меркантильным ценностям, причем наиболее принципиальный характер этот процесс имел в Англии.

«сохранения» и ценность «развития», как ценность «приспособления» и ценность «завоевания», как ценность «орудия» и ценность «органа».

Отношение предпочтения заложено в самой *сущности* этих двух ценностей. Ценности первого ряда базируются на ценностях второго ряда, а именно так, что пока одни переживаются, другие в какой-то мере просто даны. Всякая ценность полезного есть ценность «для» *живого существа*. «Полезно» то, что носит характер управляемой причины по отношению к достижению блага, имеющего ценность чувственно приятного. Однако чувство приятного обусловлено не природой духа вообще, а лишь особым духом, деятельно проявляющимся в какой-то определенной форме и организации *жизни*, которая в свою очередь как *целое* представляет определенную жизненную *ценность*. Эта жизненная ценность несводима к ценностному типу приятного, поскольку действия и вещи, способные уменьшить жизненные ценности, тоже могут быть «приятны»[i]. В то время как наличное бытие жизненных ценностей вполне можно представить без приятного, обратный случай немыслим. Предпочтительная ценность приятного по отношению к неприятному тоже очевидна. Но ценность самих приятных *и* неприятных *вещей* зависит от того, пригодны ли они для *увеличения жизненных* ценностей или нет. Приятная, но мешающая жить вещь как противоположность жизненной ценности (Lebensunwert) плоха. Таким образом, ценность приятных

[i] Я опускаю здесь часто описываемое многообразие фактов, показывающее диспропорцию между тем, что способствует жизни, и тем, что вызывает одно лишь чувственное удовольствие от приятного, — все эти вариации на тему «сладкие яды и горькие лекарства».

вещей и т. п. — независимо от меры их приемлемости — соотносится с тем, какую ценность имеют (если они вообще ее имеют) сами живые существа, воспринимающие эти вещи как приятные. Приятное для существа с большей витальной ценностью следует предпочесть тому, что приятно для существа с меньшей витальной ценностью. Деградация жизни проявляется в том, что в качестве приятных воспринимаются вещи и действия, способствующие *упадку* жизни, к которому она — независимо от сознательной воли — стремится. Извращенность желаний и ощущений — когда «обычно»-неприятное кажется приятным — *следствие* чувства, что жизнь приходит в упадок. Вот почему ценности приятного, а соответственно и их носители — вещи, отношения (например, собственность) — как источники приятного нельзя распределять среди людей поровну, по «справедливости», но лишь так, чтобы их разные, количественно меняющиеся притязания соответствовали различиям в их жизненной ценности. «Равное» распределение ценностей приятного (как и стремление к нему) было бы «несправедливо» по отношению к носителям более высоких жизненных ценностей и даже повредило бы им, а потому было бы «плохо»; дело в том, что оно нанесло бы ущерб жизни *как таковой*. Оно дало бы толчок тенденции к извращению чувственных переживаний и привело бы к тому, что все большее число вещей и действий, в сущности опасных для жизни, стали бы оцениваться как приятные.

Но если полезное является «полезным» в зависимости от отношения к приятному, как само приятное зависит в своей предпочтительной ценности от ценности *витального*, то лишь потому, что не всякая

причина приятного является полезной, а только та, *над которой воля установила свое господство.* Однако установить его может только *живое существо.* Мера волевого господства — это отчасти и мера *полезности* причины приятного. Поэтому если вид и мера деятельности, принципиально направленной на производство причин (средств) приятного, оказываются *не*зависимыми от возможности установить господство над средствами приятного (в целях, позитивных с точки зрения витальных ценностей), то эта деятельность «плоха», а вся система, в которую она входит, становится выражением деградирующей жизни. Ибо таково следствие высшего закона предпочтения: всякое умножение причин приятного идет во зло постольку, поскольку эти причины вышли из-под контроля жизни и распределены не в соответствии с мерой господства над ними их владельцев.

Итак, жизнь «должна» производить полезное и наслаждаться приятным лишь в зависимости от своего *места* в системе витальных ценностей и от меры *господства* над полезными вещами.

Однако в современной морали этот значимый сам по себе ранговый порядок ценностей был перевернут и превращен в свою противоположность — причем не в одном, а в целом ряде отношений[i].

---

[i] Сведение ныне действующего в Европе уголовного права к ранговому порядку правовых *благ*, заложенному в его законы как предпосылка, показало бы, что витальные ценности всюду подчинены в этом ранговом порядке ценностям полезного и что нанесение ущерба последним преследуется более строгим наказанием, чем нанесение ущерба первым. Для примера стоит сравнить отношение к нанесению телесных повреждений и отношение к воровству. А во время мировой войны извращенность оценки в этом аспекте приобрела совсем гротескный характер. Как же далеко заходили притязания европейских государств на тела и кровь их

а) Полезное и приятное

Все, что может быть названо в полном смысле слова «полезным», есть лишь средство для приятного. Приятное — основная ценность, полезное — ценность производная. Смысл цивилизации, ориентированной на полезное (Nützlichkeitszivilisation), или всякой цивилизации постольку, поскольку она производит полезное, — наслаждение приятными вещами. Окончательная ценность полезных вещей зависит от меры, в какой их обладатель *способен* ими наслаждаться. Если труд, создающий эти вещи, ослабляет способность наслаждаться ими, то они его не «стоят». Можно и нужно подчинять наслаждение более высоким ценностям — витальным ценностям, духовным ценностям культуры, «святому»; подчинять наслаждение пользе абсурдно, ибо это все равно, что средство ставить выше цели[1].

Тем не менее правило предпочтения современной морали состоит в том, что полезный труд якобы лучше наслаждения приятным.

В этом выражается специфический *современный* аскетизм, который был одинаково чужд как средневековью, так и античности, и движущие силы которого — важная составная часть внутренних сил, приведших к становлению современного капитализ-

граждан, в отличие от притязаний на их имущество, как осторожны, как нерешительны были их попытки изменить порядок собственности!

[1] Об объективном ранговом порядке и соответствующем ему законе предпочтения самих ценностей см. в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей», часть I и II, особенно раздел II, 5. Примером конкретного применения этого закона может быть моя книга «Причины ненависти к немцам» («Die Ursachen des Deutschenhaßes», 2 Aufl. 1919).

ма[i]. В известном смысле он — прямая противоположность другой «аскетической» форме жизни, а именно евангельской, имевшей целью укрепление жизненных функций, в том числе и повышение способности наслаждаться.

Современный аскетизм выражается в том, что наслаждение приятным, связанное с полезным, постоянно отодвигается — настолько, что в конечном счете приятное оказывается в подчинении у полезного. При этом движущей силой современного человека труда и пользы является ресентимент, направленный против более развитой способности наслаждаться и искусства наслаждения, а также зависть и вражда, выступающие против более богатой жизни, которая одновременно всегда есть более развитая способность наслаждения. В результате современный человек переоценивает приятное и наслаждение им из «хорошего» в «плохое» по отно-

[i] В своих работах о происхождении современного капитализма из кальвинизма Макс Вебер и Эрнст Трёльч блестяще показали, что специфически современная тяга к труду (а безграничное, выходящее за пределы потребностей приобретательство на самом деле — лишь ее следствие) вовсе не является результатом мироутверждающего и жизнеутверждающего способа мыслить и чувствовать (что было, например, в итальянском Возрождении) — она выросла на почве мрачного, враждебного наслаждению кальвинизма, поставившего труду трансцендентную, а потому недостижимую цель («труженик во славу Божию») и одновременно через труд одурманивавшего верующих неопределенностью и сомнением относительно того, будут ли они «призваны» и «избраны». См. оба моих сочинения о буржуа и «Причины ненависти к немцам».

Тот факт, что при этом большую роль играл также древнейший наследственный арендатор ресентимента — «еврейский дух», — в котором Зомбарт видит главную причину становления капиталистической социальной формы бытия, целиком и полностью согласуется с нашим тезисом.

шению к полезному — а ведь оно есть не более чем «ордер» на получение приятного. Создается чрезвычайно сложный механизм производства приятных вещей, кипит, никогда не затихая, работа по его обслуживанию — и все это *без* перспективы на то, чтобы, в конце концов, насладиться этими приятными вещами. А поскольку труд ради пользы как не знающее границ влечение уже психологически вырос из ослабленной способности наслаждаться и ее остатки постепенно им поглощаются, постольку те, кто *больше всех* занимается полезным трудом, завладевая внешними средствами наслаждения, как раз *меньше всех* и способны наслаждаться; между тем витально более одаренные группы, которым именно желание наслаждаться не позволяет конкурировать с трудом других, наоборот, постепенно лишаются средств, способных доставить им истинное наслаждение. Таким образом, современная цивилизация стремится к тому, чтобы бесконечно производимые и накапливаемые ею приятные вещи *никому* — в конечном счете — не пригодились. Спрашивается, зачем это беспредельное производство приятных вещей, если тип обладающего ими человека, вынужденного самого себя извести, чтобы их создать, наслаждаться ими не может; а тот, который мог бы наслаждаться, ими не обладает?

Насколько лихорадочно создаются все новые и новые приятные вещи, насколько много вкладывается в работу серьезности и энергии — а ведь это жертвование жизненной силы, — настолько же горячо отвергается наслаждение произведенными с таким трудом вещами как якобы «дурное». Все это придает современной цивилизации «комичный» и даже «гротескный» характер.

Христианская аскеза сделала для себя идеалом достижение максимального *наслаждения* приятным от минимума *приятных* и притом по-настоящему *полезных вещей*. Должна была возрасти способность извлекать высшее наслаждение даже из самых простых общедоступных вещей, природы и т. д. — и вследствие такого возрастания возникли заповеди добровольной бедности, послушания, целомудренности, созерцания мира и божественного; так что при минимальном количестве приятных и полезных вещей — «механизмов приятности» — достигалась та же *степень* наслаждения, какой более слабая жизнь может добиться только при их большем количестве. Если полезная вещь считается здесь всего лишь вспомогательным средством для наслаждения, то и бóльшую способность к наслаждению демонстрирует тот, кто с *меньшим* количеством приятных вещей может получить столько же наслаждения, сколько другой — с бóльшим количеством. Было ли это выражением сознательной воли или нет, но христианская аскеза повышала способность наслаждаться, стимулируя саму жизнь[i].

Современная аскеза выработала идеал, по своему этическому смыслу прямо *противоположный* христи-

[i] Эту противоположность тонко выразил епископ П. В. фон Кепплер в книге «Больше радости» (*Keppler P. W.* von. Mehr Freude). На вопрос «Как стать более радостным?» он дает, на первый взгляд, тавтологичный, но по сути весьма глубокомысленный ответ: «Радуйся!». В том-то как раз и дело, что *функция* радости, наслаждения и т. д. есть нечто совершенно *не*зависимое от ощущаемых количеств приятного и неприятного и соответствующего им возбуждения, а потому может стать объектом воспитательного воздействия со стороны *особой* культуры и образования; последние же не только не развиваются путем производства и изыскания все новых возбуждающих средств, но и, наоборот, извращаются ими.

анскому — *«идеал» минимума наслаждения при максимальном количестве приятных и полезных вещей*! Вот почему там, где у нас трудятся больше всего (как, например, в Берлине, да и вообще в больших городах Северной Германии)[i][141], способность наслаждаться и искусство наслаждения опустились до немыслимо низкого уровня. Изобилие приятных раздражителей в буквальном смысле уничтожает функцию и культуру наслаждения, и чем более пестрым, веселым, шумным, возбуждающим становится окружающий мир, тем более безрадостно выглядят люди. Очень веселые вещи, на которые, не зная, что с ними делать, смотрят очень печальные люди — вот «смысл» «культуры» развлечений наших больших городов.

б) Ценность полезного и ценность жизни, рассмотренные в частности

Между тем современная мораль несет в себе более глубокое извращение рангового порядка ценностей — возрастающее *подчинение ценностей жизни ценностям полезного*, усугубившееся с победой индустриального и коммерческого духа над воинским и теолого-метафизическим духом и проявляющееся ныне даже на уровне конкретных оценок. Если попытаться сформулировать это иначе, объединив в

[i] Постепенный переход большого города от «потребительского» типа, характерного в старину — если верить Зомбарту (см. «Роскошь и капитализм») — для всех больших городских поселений, к «производительному» типу — лишь одна из важных составных частей процесса, в котором ценности приятного realiter ставятся на службу ценностям полезного.

понятии «благородный» качества, составляющие ценность жизни в живом организме, то речь идет о подчинении *«благородного» «полезному»*. Новый общественный строй, наметившийся с выдвижения буржуазии в XIII веке, получивший развитие в эмансипации третьего сословия во времена Французской революции и оформившийся в основанное на этой эмансипации политическо-демократическое движение — это лишь *внешняя*, политико-экономическая форма выражения того ценностного сдвига, который, в свою очередь, был вызван взрывом ресентимента, накопившегося за времена преимущественно авторитарного управления жизнью, победой и распространением *его* ценностей. По мере того как в государствах (особенно западных) к власти начали приходить торговцы и промышленники, по мере того как *их* сущность и суждения, *их* вкусы и наклонности стали преобладающими при выборе оснований для принятия решений в сфере производства духовной культуры, по мере того как необходимо вытекающие из их деятельности символы и образы первопричин вещей преодолевали старые религиозные символы, именно *их* способ оценки повсеместно стал формировать «мораль» вообще[i].

Но сущностной движущей силой этого грандиозного процесса также был ресентимент.

---

[i] Формирование капиталистического «экономического способа мышления», переход от желания трудиться и зарабатывать, направлявшегося идеей материального достатка, соответствующего сословному положению в обществе, к безграничному и бесцельному приобретательству, отводящему на собственное «содержание» только те заработанные блага, что остались в виде *излишков после того как* было осуществлено ставшее *автоматическим* стремление расширить «дело», — это лишь *часть процесса* смены одного господствующего этоса другим. Ср. с книгой «Буржуа».

Извращение оценки выразилось в первую очередь в том, что профессионально-значимые ценности торговца или человека, занятого иной доходной деятельностью, — ценности тех человеческих качеств, благодаря которым именно *этот* тип Homo[142] делает свой гешефт и преуспевает, — возносятся на пьедестал *общезначимых моральных ценностей* и даже «наивысших» среди них. Житейский ум, способность к быстрому приспособлению, безотказно калькулирующий рассудок, знание толка в том, что касается «безопасности» жизни и всестороннего свободного общения, соответственно качества, способные их обеспечить, чутье на «сбалансированность» и предсказуемость всех отношений, постоянство в труде и прилежании, экономность и педантичная точность в заключении и соблюдении договоров — таковы теперь главные добродетели, перед которыми отступают мужество, смелость, готовность к самопожертвованию, восторг решимости, великодушие, жизненная сила, жажда завоеваний, равнодушное отношение к экономическим благам, любовь к родине, верность семье, преданность роду и государю, способность править и господствовать, смирение и т. д. Еще более глубокие изменения претерпевают понятия, даже если за ними сохраняются старые *имена*[i]. Мы уже показали это применительно к понятию «человеколюбия». Но и такие понятия, как «справедливость», «самообладание», «верность», «правдивость», «экономность», тоже приобретают *новый* смысл. Античная идея *справедливости* предполагала, что правосудие имеет место лишь там, где равное выпадает на долю равному, и только *поскольку* они равны — согласно

[i] См. мою книгу «Гений войны и Германская война» (1915).

древнегерманскому принципу: «suum cuique»[143] и «si duo faciunt idem, non est idem»[144]; поэтому судить по справедливости мог лишь равный равного. Современное же понятие справедливости, совпадающее с новой идеей фактического «равенства всех людей», делает любое законодательное решение, адресованное определенной группе, *по сути дела* «несправедливым исключением», выдвигая всеобщее требование одинакового отношения ко *всем* людям и группам, равных ассигнований на полезные цели и в случае покрытия ущерба, на блага и нужды, — и при этом совершенно независимо от разницы натур и природных способностей людей[i]. Естественно, благодаря такому понятию справедливости в правосудии скоро будет покончено с принципом, согласно которому лишь равный должен судить равного. Смысл понятия «*самообладание*» выражал в первую очередь суверенную власть духовной личности над хаосом низменных влечений, рыцарскую волю к господству над «склонностями», смиренное пред Богом и «в» Боге, но гордое сознание собственной силы и уверенности в способности «совладать» с ними — неважно, пойдет ли это на пользу самому себе или нет. Сегодня самообладание — лишь средство, благодаря «трезвости», «солидности», «умеренности», удачно вести свои дела, а по возможности и разделаться с конкурентом; там же, где такой цели нет, его и оценивают не позитивно. «*Верность*» была естественным продолжением и сохранением отношений любви и доверия, а «верный» воспринимал как *оскорбление* требование

---

[i] Точно так же, опираясь на эту идею справедливости, господствующую в современном международном праве, хотят сделать, чтобы решения международного арбитража были не зависимы от статуса участвующих в нем государств.

любых «обещаний» и тем более «договоров», способных его как-то связать, ибо они ставили под вопрос то самое естественное продолжение отношений, для которого и нужна *искусственная* гарантия. Ныне «верность» — всего лишь расположение к практическому соблюдению обещаний и договоров. В «*правдивости*» всегда видели мужество откровенного признания, противоположность раболепному отношению к чужим оценкам и интересам, которым подчиняется — по крайней мере на один момент — тот, кто лжет. Теперь правдивость получает иной смысл: не следует делать и думать того, о чем нельзя было бы сказать перед судом социальной морали и общественного мнения! «*Экономность*» ценилась как смягченное выражение того же стремления, которое нашло выражение в евангельском идеале «добровольной бедности», то есть исходя из идеи жертвенности; в то же время *бедными* она ценилась (не будучи «добродетелью») как умение жить. И вот, подхваченная только бедными, она уже безо всякой оглядки на идею жертвенности и евангельский идеал была возведена в «добродетель», и что особенно важно, в добродетель *богатых*, хотя на словах христианский пафос, конечно, остался. Размышляя об Альберти, Зомбарт придает этому факту исключительное значение: «Это было неслыханно, это было что-то новое: некто имел средства — и все-таки придерживал их! *В мир вступила идея экономии!* На сей раз не вынужденной, а сознательной, экономии не из нужды, а из добродетели. *Экономный* хозяин превращается отныне в идеал самих богатых, поскольку они стали „бюргерами"»[i].

---

[i] См.: *Зомбарт В.* Буржуа. 1913. С. 139.

Справедливость, самообладание, верность, правдивость, экономность я привожу лишь как примеры. В таком же духе меняется смысл понятий всех положительных качеств. Даже там, где за ними сохраняются старые имена, под ними *имеется в виду* нечто совершенно новое.

Аналогичные изменения претерпевает и ранговый порядок благ.

Теперь сама жизнь — индивида, семьи, рода, народа — в самом факте своего *существования* должна быть оправдана *пользой*, приносимой *более широкой* общности. Уже недостаточно чистого наличного бытия жизни как носителя более высоких ценностей, чем те, что представлены пользой, — само это наличное бытие должно быть сначала «заслужено». Право на существование и жизнь, которое старая мораль принимала в числе «естественных прав», теперь отвергается как теоретически, так и практически. В силу вступает другой принцип: кто не может приспособиться к механизму цивилизации, ориентированной на пользу, к его меняющимся «потребностям» в человеческой деятельности, тот «*должен*» погибнуть, какими бы витальными ценностями он ни был наделен от природы. Представление о том, что жизнь как лишенный целей *феномен выражения* со всеми его формами, как некое «дыхание», скрывающее в себе сложнейшие внутренние процессы, есть *само*обоснованная ценностная целостность, которой все полезные действия предназначены лишь *служить* и которая благодаря всевозможным механизмам должна лишь *свободней* развиваться, представление о том, что жизнь, если можно так выразиться, — *прирожденная госпожа и царица неодушевленного мира* и что ее высокое развитие — *вовсе* не результат преимуществ при-

способления к неодушевленному миру и способности производить полезное, — теперь это представление отступает в воззрении и чувстве под натиском другого: простое выражение жизни — лишь балласт, сомнительная роскошь, «атавизм» некогда полезной способности двигаться и действовать.

Если исходить из этой основополагающей идеи, то и в теории, и в практике обращаться с жизнью как самодостаточной ценностью больше нет никакого смысла; поэтому теряет смысл и *техника жизни* — будь то техника продолжения рода или индивидуальная и социальная техника укрепления жизненных сил, к какой прибегали почти все предшествующие цивилизации, — например, в кастах, предназначенных для селекции лучших и совершенствования унаследованных положительных качеств — физических, интеллектуальных, моральных; путем установления твердого, как бы автоматически действующего порядка распределения культурных благ; с помощью всех форм аскезы, тренировок, игровых состязаний, рыцарских упражнений. Взгляните на касты и аскезу в Индии; на сословный порядок у греков, их беговую дорожку, игры, гимназии; на сословное устройство обществ средневековья, их аскезу, рыцарские игры и турниры; на подготовку японского самурая; на древнекитайский сословный порядок и принятый в нем способ воспитания — и вы увидите, что мертвая машинная техника повсюду уступает первенство технике витальной, что жизнь сама по себе заслуживает образования во всем богатстве присущих ей сил — совершенно независимо от вопросов «к чему» и «для чего» в смысле полезного профессионального труда! Современная же цивилизация не только лишила себя витальной техники в ее практическом применении,

но и утратила саму идею таковой![i] В целях того, чтобы гешефт можно было делать еще лучше, высвободив все необходимые для этого силы, на свалку истории выбрасываются последние остатки сословного социального порядка как осмысленной селекции лучших, как слепка присущей всей живой природе аристократии — и общество атомизируется. Вместо «сословия» — понятия, в котором групповое единство определяется благородной кровью и традицией, — появляется пустое понятие «класса», то есть группы, объединенной на основе собственности, так называемого «образования» и известных модных нравов. В любой тренировке тела и его сил видят не более чем «отдых» от работы или накопление сил для будущего полезного труда — как чистую *само*ценную игру жизненных сил ее уже не рассматривают. Это означает, что тренировка жизненных функций не ради труда, а ради самой жизни (как мышления ради мышления в диалектике древних), а также любого рода витальная и духовная аскеза, целесообразное распределение традиционных образовательных средств и накопленных духовных богатств в соответствии с групповыми предрасположенностями окончательно утратили смысл. Всем этим управляет ныне слепой случай. Все это — «развлечения»; «по-настоящему серьезны» лишь гешефт и работа. Современный «спорт» — тоже отдых от работы, а не выражение свободы жизни, которой на самом деле призван служить труд[ii].

Между тем биологическая теория защищает «аргументами и фактами» только современный вари-

[i] Надо сказать, наша «молодежь» близка к тому, чтобы вновь открыть для себя эту идею, в чем я вижу верный признак постепенного преодоления современного буржуазного духа.

[ii] См. предыдущую сноску.

ант рангового порядка ценностей. А именно, в свете нового мировоззрения, сформировавшегося со времен Декарта, «жизнь» — не *прафеномен*, а лишь комплекс механических и душевных процессов. В механистическом воззрении на жизнь само живое существо уподобляется «машине», а его «организация» — сумме полезных орудий, которые отличаются от искусственно изготовленных лишь по степени сложности. Если бы это было так, то, конечно, жизнь не имела бы самостоятельной *ценности*, отличной от ценности пользы, то есть от суммы ценностей пользы этих «органов»-орудий, а идея самостоятельной техники жизни, принципиально отличной от механической техники, была бы также бессмысленной — ведь она требовала бы развития и тех способностей, которые во многих отношениях противоположны функциям, свойственным лучшей машинной технике. Этому воззрению близок другой принципиальный взгляд, приобретающий в современной биологии статус само собой разумеющегося, а именно, что все выражения, движения, действия живого существа формируются, а обслуживающие их органы и иннервационные механизмы при размножении наследуются также лишь в той мере, в какой они «полезны», то есть имеют определенную ценность самосохранения применительно к сохранению машины физического тела. Так, «пробные движения», из которых (при непредубежденном взгляде) успешные полезные движения образуют лишь малую часть, будучи результатом отбора в соответствии с мерой их успешности[1]; выразительные

---

[1] См.: *Дженнингс Г. С.* Поведение низших животных (*Jennings H. S.* Das Verhalten der niederen Tiere. Leipzig,1910).

движения[i], не имеющие (объективно) никакого отношения к «практическим целям», а просто «выражающие» богатство или скудость жизни; «инстинктивные движения», первично служащие (помимо самосохранения индивида) сохранению рода; игровые выражения чистой жизненной силы — все они сводятся биологической теорией либо к «полезным движениям», либо к зачаточным формам этих движений, либо к движениям, которые когда-то таковыми были, но утратили полезный характер, либо к таким, полезность которых науке еще не ясна.

К сожалению, эти воззрения биологии (здесь мы не можем показать их принципиальную несостоятельность) находят свое развитие в теориях возникновения *цивилизации* и *культуры*. В них также мотивы пользы объявляются мотивами, приведшими к созданию орудий труда, к науке, возникновению языка, религии, искусства[ii].

Так, практика жизни тесно смыкается с теорией, и последняя, казалось бы, ее оправдывает, в то время как в действительности теория складывается под влиянием того же самого смещения ценностей.

Это воззрение на жизнь, не будучи источником утилитаристской и механистической философии (как часто неверно думают), а лишь ее отчетливо прослеживаемым со времен Бэкона[f45] ответвлением, стало господствующим сначала в Англии, а затем завоевало

---

[i] См.: *Конштам О.* Целевая деятельность и выразительная деятельность (*Kohnstamm O.* Zwecktätigkeit und Ausdruckstätigkeit // Arch. Z. ges. Psychologie. Bd XXIX. (1913)).

[ii] О принципиальной ошибочности этого взгляда см. «Формализм в этике и материальная этика ценностей», разделы I и II. См. там же мою теорию воли в разделе I.

почти весь культурный мир. Для него характерны четыре *основных момента*.

1. Всякую жизненную целостность — индивид, орган, вид, род и т. д. — оно рассматривает как *сумму частей*, которые лишь во взаимодействии создают жизненный процесс; например, индивид рассматривается им как «государство клеток».

2. «Орган» оно представляет в образе *«орудия»*, которое родилось из тотема и изначально несет в себе то, что называется «пользой», а потому в возникновении технических орудий (труда) видит лишь «непосредственное продолжение» процесса образования органов (в особенности типично для Герберта Спенсера).

3. Все «явления развития и роста» оно сводит к тенденции «сохранения», так что они становятся эпифеноменами процессов самосохранения, соответственно «приспособлениями к окружающей среде». Стремление индивида отдать себя в распоряжение одновременно живущего с ним рода, как и его готовность принести себя в жертву будущему поколению, объясняются стремлением сохранить наличное бытие индивида или наибольшей суммы индивидов; другими словами это означает: процессы размножения оно считает деятельностью индивида, а необходимые для этого вещества и силы — частями, соответственно частичными функциями индивидов и индивидуальных функций.

4. Понятия «жизнь» и «организм» оно соотносит таким образом, что физически-телесный организм больше не рассматривается как центр и носитель жизненных проявлений, вызванных единой самостоятельной силой — в «жизни» видят лишь имманентное свойство составляющих организм веществ и сил,

исчезающее вместе с их совокупностью. Отсюда — резкие выпады в адрес так называемой «живой субстанции».

Только исходя из этих принципов можно понять ценностное отношение, выражающее господствующий *этос индустриализма*: превосходство ценностей полезного и инструментальных ценностей над ценностями жизни и органическими ценностями. Это правило предпочтения, проявляющееся даже в самых незначительных конкретных оценках, основано на *ресентименте* — ресентименте людей бездарных и не умеющих жить по отношению к людям одаренным и умелым, людей как бы отчасти неживых по отношению к людям, полным жизненных сил! Между тем у всех четырех принципов один общий корень: взгляд на жизненные процессы исключительно через *образы* и *категории*, заимствованные из картины мира, в которой человек как фиксированное в своем развитии и не способное к дальнейшему развитию живое существо обрабатывает мертвое вещество — то есть проецирование на естественный живой мир (Lebewelt)[146] структуры человеческой цивилизации, ориентированной на пользу[i]. Но это есть не что иное, как разновидность «антропоморфизма», — антропоморфизма специфически человеческого «рассудка», который в виде константной части своих категорий и мыслительных форм сам представляет собой лишь *одну* жизненную функцию, а именно жизненную функцию ставшего *стабильным* вида живых существ. Тем самым универсум, поскольку он «понятен» рассудку и является замком для этого ключика, то есть

[i] См. мою книгу «Гений войны и Германская война», 1-й раздел.

в той мере, в какой является универсумом «механическим», кладется в основу всего живого как его «среда» («Milieu»). А стало быть, многообразные живые организации рассматриваются уже не в качестве инобытийных факторов, также *образующих* среду, а просто как различающиеся по степени сложности приспособления к обжитому *человеком* миру; сущностно иные в действительности формы сознания — формы растения, животного, человека — понимаются как простые ступени, предшествующие человеческому «рассудку». Подчинение феноменов жизни принципам механики есть лишь крайнее научное выражение этого процесса. Ибо принципы механики представляют не чистый рассудок или сущность «разума», а рассудок, служащий созданию человеческих орудий труда[1]. Итак, рационализм, объявляющий принципы механики законодательством чистого разума, а их коррелят, механистически редуцированный универсум, «миром» всех живых существ, оказывается фактически «антропоморфизмом». В действительности же механический универсум — это самое чистое и самое совершенное выражение тех избирательных принципов, по которым *человек* перерабатывает феномены в единство *своей собственной* среды, то есть выражение человечески-родового предпочтения к

[1] Много верного пишет на эту тему А. Бергсон в книге «Творческая эволюция». Жаль только, что он (как мы надеемся показать) допускает ошибку в своей дедукции рассудка, не проводя различия между принципами чистой логики и принципами логики, применяемой в механистической физике. В результате он оказался вынужден предпринять заведомо неудачную попытку вывести из жизненных стремлений также и принципы «чистой» логики. Однако от принципов чистой логики до принципов механики и механистического принципа причинности еще очень далеко. См. «Формализм...», часть II, последний раздел.

движимым твердым вещам, представляющее собой подлинное a priori «человека». На самом деле механический универсум — малая часть «у» универсума «у», коррелята совокупного живого мира (gesamte Lebewelt), который, в свою очередь, есть малая часть универсума «У», коррелята духовной вселенской личности (geistige Allpersönlichkeit). Это «у» — всего лишь «мир человеческого труда» («menschliche Arbeitswelt»)[i] [147].

Далее мы рассмотрим содержание указанных выше принципов с точки зрения следствий, вытекающих из них для ценностного сознания, и покажем,— если установим ложность этих принципов, — что причиной их ложности является ресентимент как душевный источник такого рода заблуждений.

К 1. ЖИВОЕ СУЩЕСТВО, СУММА ЧАСТЕЙ

Если бы это представление было в принципе верным, то из него следовало бы, что все существующие жизненные целостности — индивид, орган, ткань, клетка, а также род, вид и т. д., — то есть не только внутрииндивидуальные, но и надиндивидуальные — представляли бы собой лишь случайные агрегаты. Их единство являло бы собой результат действия физико-химических сил, а кроме того было бы лишь *субъективной* ассоциацией в сознании. Нам понадобилось бы обратиться к мыслящему «Я», чтобы сделать эту совокупность клеток единством *одного* существа. Таким образом, складывается кар-

---

[i] Более детальное обоснование сказанного будет дано в моей готовящейся к изданию книге «Феноменология и теория познания» («Phänomenologie und Erkenntnistheorie»)

тина необъятной и непрерывно взаимосвязанной системы движений (от мозга и легких до Солнца и созвездий), отдельные органические единства которой вычленяются посредством того, что разумные «Я» («res cogitantes»[148]) обеспечивают их движения как подсистем. Там, где такого «Я» нет, существуют — согласно этому представлению — только сложные двигательные процессы, в которые мы как субъективные наблюдатели ошибочно вкладываем душевные переживания, «проецируя» на них наши собственные чувства! Так что же мы имеем? Мыслящие точки в гигантском машинном механизме!

Итак, очевидно: из этой неестественной картины уже исключено все, что называется жизнью и жизненной ценностью. Этот мир представляет собой множество логиков, находящихся в исполинском машинном цехе: у них нет ни крови, ни влечений, ни любви, ни ненависти.

Разве это не символический образ, не грандиозная карикатура современного человека?!

Так как все эти единства — лишь суммы частей, то и ценность целого зависит от суммы ценностей ее частей. Здоров тот, у кого максимальное число здоровых клеток; здоровым народом является народ с максимальным числом здоровых граждан и т. д. Основа прогресса состоит в том, что целью всех усилий становятся максимальное *число* жизненных единств и возможность их существования.

Будучи применен к человеку, этот принцип ведет к безоговорочному *демократизму*. В свою очередь, под демократизмом я понимаю принцип, по которому целью всякой позитивной полноценной деятельности является сохранение возможно большего *числа*

людей[i]. Таким образом, он заведомо исключает, что между отдельными частями человечества может существовать *изначальная солидарность*, при которой судьбы частей входят в судьбу *целого*, а различные индивиды, народы, расы и т. д. могут быть солидарны с целым в *разной* мере. «Солидарность» такого рода предполагала бы, что жизненное единство как нечто простое предшествует и имманентно своим частям, хотя и в различной степени.

Очевидно, что принцип суммарности противоречит принципу солидарности[ii]. В зависимости от этого основополагающего представления отношение индивида к общности в свете принципа суммарности будет сильно отличаться — как с точки зрения чувств, так и идей — от отношения индивида к общности в условиях господства принципа солидарности. В последнем случае индивид чувствует и понимает общность как имманентное *целое*, собственную кровь он воспринимает как часть общей крови, собственные ценности — как неотъемлемую составную часть ценностей, представленных в духе общно-

---

[i] Под этим словом я подразумеваю вовсе не политическую демократию определенной эпохи. Как ни странно, политическая демократия вполне может быть носителем ценностного аристократизма. См. мою статью «Будущее капитализма» («Die Zukunft des Kapitalismus»). См. далее «Заметки о духе и идеальных основах демократий великих наций» в моей книге «Война и восстановление». Лейпциг, 1916 (Bemerkungen zum Geiste und den ideelen Grundlagen der großen Nationen // Krieg und Aufbau. Leipzig, 1916).

[ii] В биологии принципу солидарности соответствует основополагающая идея о том, что в принципе *любая* часть оплодотворенной клетки может стать *любым* органом и выполнять любую функцию, пока еще не получила определенную задачу в процессе формирования органов. Об этическом принципе солидарности см. «Формализм...», часть II, и «К феноменологии и теории чувств симпатии».

сти. Здесь со-чувствие и со-воление — *носители* общих ценностей; индивид — орган общности и одновременно его представитель, честь общности — его собственная честь. И вот на смену такой реальной имманентности общности как целого каждому индивиду приходит представление о том, что общность — не более чем продукт *взаимодействия* индивидов, а ценности общности — лишь сумма аккумулированных индивидами ценностей, которые циркулируют, переходя от одного члена общности к другому, только благодаря сознательному сообщению и обучению, признанию и «договору». Проще говоря, на смену «общности» и ее структуры приходит «общество» — произвольное, искусственное объединение людей, основанное на обещании и договоре[i].

На самом деле «общество» не является высшим понятием по отношению к «общностям», объединенным кровью, традицией, историей жизни, так что скорее, наоборот, все «общества» — лишь *остаточные продукты*, *отходы*, возникающие в результате внутренних *процессов распада* общностей. Там, где жизнь общности уже не спаяна единством и каждый в отдельности больше не является живым органом ее тела, возникает «общество» как объединение, основанное только на контракте. Стоит контракту утратить силу — и возникает абсолютно неорганизо-

---

[i] Я употребляю эти выражения в том смысле, в каком их употребляет Ф. Тённис в книге «Общность и общество» (*Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 1912). Новая дефиниция сущностных видов человеческих объединений — «общности», «общества», «массы», — основанная на различных феноменальных способах данности чужого «Я», предложена мной в работе «К феноменологии и теории чувств симпатии...». См. далее «Формализм в этике и материальная этика ценностей», раздел II.

ванная «масса», связанная лишь сиюминутным возбуждением чувств и взаимным психологическим заражением. Между тем современная мораль — это в сущности *«общественная мораль»*, и большинство теорий морали построены на этом же фундаменте. Таков, в частности, моральный принцип, согласно которому каждый может нести ответственность в вине и заслуге только за самого себя и свои собственные действия, — отрицающий, стало быть, первоначальный принцип *«со-ответственности»*; таковы все «теории договора»; таковы учения, утверждающие, что государство, язык, нравы были якобы изобретены; что наше знание о чужой душевной жизни может быть сведено к умозаключению по аналогии с тем, что мы когда-то переживали сами; что чувство симпатии подчинено стремлению к самосохранению, и продиктованное им поведение может быть понято лишь исходя из этого стремления; а также многое другое.

Во всех этих теориях общий образ человека и характерные для него виды объединений определили основные чувства и идеи *отщепенцев* «общности», ее бывших париев[1]. Даже семья и брак, относящиеся ко всем прочим общностям как микрокосмос к макрокосмосу, являющиеся как бы миниатюрными прообразами и носителями всех элементов возможной жизни общности, постепенно искусственно низво-

[1] Кто хочет ознакомиться с историческими доводами в пользу этого тезиса, может прочесть книгу Зомбарта «Буржуа». Привлекая множество убедительных исторических фактов, автор показывает, как основные психологические установки пиратов, авантюристов, прожектеров, евреев, колонистов, чужестранцев, еретиков и т. д. во все возрастающей мере определяют экономическую психологию *обычного* хозяйствования.

дятся до гражданского договора, становясь его предметом.

Где бы на Земле ни существовала «общность», повсюду *основным формам* ее жизни придается ценность, *возвышающаяся* над всеми индивидуальными интересами, субъективными помыслами и намерениями, и всякое ущемление этих «форм» со стороны отдельных людей ведет к их наказанию или изгнанию, независимо от того, способствует ли это их субъективным желаниям, счастью, страданиям или нет. Например, какую бы форму в разных местах ни принимал брак, его повсюду объективно считают «священным союзом», он *не* нуждается в том, чтобы сперва быть оправданным счастьем или страданием супругов, их чувствами и намерениями по отношению друг к другу; его воспринимают как освященную *форму*, посредством которой индивиды переходят из поколения в поколение и которая вовсе не призвана служить *их* счастью, их удовольствию, то есть в нем видят то, что на языке церкви называется «таинством». Везде, где есть общность, *формы* жизни обладают самоценностью, независимой от степени важности интересов, от счастья и страданий каждого отдельного человека. В «обществе» такая оценка исчезает! Подобно тому, как все существующие в природе «формы» современная философия (со времен Декарта) объявляет субъективными синтезами сознания, оспаривая за ними статус объективной реальности, ценность всех «форм общности» она также ставит в зависимость от того, способствуют ли они увеличению *суммы* счастья каждого отдельного человека или нет; при такой предпосылке формы общности в любой момент могут быть подвержены любому изменению и любому «реформированию», а *благого-*

вейное к ним отношение уступает место «*произволу*» в обращении с ними.

В государстве и политике по той же самой причине преобладающим становится принцип большинства. Государственная воля должна представлять теперь именно волю большинства, а не «благороднейших» по рождению и традиции; между тем согласно воззрению, господствующему в общностях, первична и в качестве таковой должна утверждаться воля общности как *целого*.

Во всем этом выражается *победа ресентимента в морали*. Кто будет считать себя «одним из многих и только одним из многих» (как требует классик демократии Бентам), если знает, что у него есть хотя бы одно достоинство, в котором он превосходит других? Такое требование может исходить лишь от того, кто чувствует себя лишенным вообще каких бы то ни было достоинств и хочет, насколько это возможно, сравняться с другими. «Один из» — именно тот, кто не представляет из себя *ничего*, помимо того, что он «из многих»!

К 2. ОРГАН И ОРУДИЕ

Если признать, что организм — это всего лишь сложный механизм, наподобие машины, то, стало быть, и его органы можно и нужно рассматривать как своеобразные орудия, которые отличаются от искусственных, изготавливаемых человеком для своих нужд, только степенью сложности. Поэтому рука и нож (или топор) друг от друга в сущности не отличаются. Можно сказать, что в принципе орудие есть лишь «удлинение и расширение» естественной орга-

низации человека и что посредством орудия реализуются ценности такой же сущности, природы и высоты, как и посредством прогрессивных изменений в организации; что процессом формирования орудий и организации руководят по сути одни и те же законы; что, наконец, и результат вышеуказанного процесса тот же самый — «приспособление к окружающему миру!». Такова, например, главная идея всей биологии и социологии Спенсера[1].

Нетрудно заметить, что *образ* вещи здесь принимают за *саму вещь*, совершенно не придавая значения тому, происходит ли формирование органов с помощью избирательного, сознающего свою цель и упорядочивающего интеллекта или мыслится как чисто механический процесс. В обоих случаях орган представляют как продукт соединения ряда обособленных в пространстве частей; в обоих случаях в органе видят лишь средство «приспособления» организма к окружающему миру, который мыслится константным и замкнутым, то есть к миру мертвой природы физики и химии. Однако *обе точки зрения* одинаково неадекватны по отношению к «органу».

Процесс образования органов — появление формы, рост, регенерация и т. п. — происходит совсем *не* так, как его воспроизвели бы мы, поставив перед собой (неразрешимую) задачу «сделать» орган. Мы привнесли бы *наше собственное* понимание с характерной для него установкой на неживое в реальный процесс возникновения жизни; это был бы «антропоморфизм» по отношению к жизни и самому человеку

[1] То, как эти предпосылки с необходимостью приводят Спенсера к пацифизму, я показал в книге «Гений войны и Германская война».

(как части живого мира)[i]. Здесь мы не можем показать, что сущность процесса образования органов заключается не в агрегации частиц многих пространственно и качественно определенных веществ, а в формирующем воздействии некоего активного начала, которое, относясь к не-пространственному многообразию, внедряется в пространство и пронизывает вещества вплоть до их последних элементов, не меняя при этом их физического и химического состава, не нарушая принцип сохранения энергии и действуя в противоположном принципу энтропии направлении. Во всяком случае процесс образования органов можно понять лишь при условии, если в каждом органе мыслится деятельное проявление всего живого существа как единого *целого* и если не только «части даны для целого», но и «целое дано для частей» (как верно определял сущность организма еще Кант); если в качестве высшего принципа образования органов всех живых существ предполагается, что из *любой* пространственно определенной части зародыша *может* образоваться *любой* орган сформировавшегося существа, хотя органы сформировавшегося существа и устанавливают границы перед единой жизненной деятельностью и заложенными в ее сущности направлениями активности[ii][149]. Со-

---

[i] Недавно это еще раз превосходно объяснил Й. фон Юкскюль в своей книге «Структурные элементы биологического мировоззрения» (*Uexkull J.* Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. München 1913).

[ii] Аналогичный принцип сформулировал недавно Оскар Хертвиг в труде «К учению о наследственности» (*Hertwig O.* Beiträge zur Vererbungslehre). См. также аргументы в пользу механической природы жизненных процессов, которые приводит X. Дриш в книге «Философия органического» (*Driesch H.* Die Philosophie des Organischen. 1908). Правда, мы не можем последовать за Дришем в его позитивных построениях.

гласно этому биологическому принципу, образование органов *существенно отличается* от формирования орудий; последнее происходит и «оправдывает себя» только там, где жизненное начало больше не может создать нового органа, то есть там, где вид остановился в своем развитии и стал относительно неспособным к чисто витальной эволюции.

В то же время, образование органов — это не «приспособление» к данной мертвой природной среде; *тот же самый* процесс, в котором формируется орган, определяет сущность и структуру «среды» или «природы» как *потенциального* объекта приспособления с помощью орудий. Природная среда (Naturmilieu), к которой человек приспособился благодаря орудиям и по большому счету всей своей технической цивилизации, не является для происходящей в ней *жизнедеятельности* человека некоей «данностью», или «объектом» (пассивного) приспособления; целенаправленная активность человеческой жизнедеятельности уже сформировала ее, *выбрав* из всего многообразия феноменов. Сами по себе феномены не имеют той структуры, которая определена основными формами человеческого рассудка и созерцания. Главное заблуждение механистического учения о жизни (выявленное в принципе уже Бергсоном) заключается как раз в том, что явления жизни понимаются и объясняются в созерцательных и понятийных формах, свойственных «рассудку», который сам сформировался в качестве *инструмента* жизнедеятельности *человека* и полностью зависит от ее направлений[1].

[1] См. А. Бергсон: «Творческая эволюция». Что касается отношения между естественной организацией и средой, то наиболее интересные взгляды на этот счет изложил в своей последней книге «Окружающий мир и внутренний мир животных» Я. фон Юкскюль

На самом деле развитие форм и направлений жизнедеятельности различных видов живых существ, постоянно порождая что-то новое, *пробивается*, словно мореплаватель-первопроходец, отважно входящий в неизвестное географам море, к безграничной вселенной, которая омывает «природу», понимаемую в смысле совокупности определенных через пространство, время и механическую причинность явлений, как «смутно предчувствуемое» омывает ясно видимый нами горизонт бытия; «приспособление» же с помощью орудий происходит и имеет смысл только там, где жизнедеятельность пребывает в *стагнации* и где больше *невозможно* действительное *расширение* среды путем образования новых органов. Между тем мировоззрение, корни которого уходят в ресентимент частично мертвого по отношению к живому, хочет запереть жизнь в *границах*, положенных ею себе самой в ходе эволюции, понимая образование органов как «приспособление» к «окружающему миру», основанное лишь на более или менее длительном периоде *застоя* в жизненной активности и процессе образования органов. «Окружающий мир», к которому мы, люди, приспосабливаем наши орудия, — в действительности лишь угол в необъятной вселенной, выбранный нашей витальной организацией, а не целое, *охватывающее* кроме нас всех живых существ, к которому последние якобы «приспособились».

(*Uexküll J.* von. Umwelt und Innenwelt der Tiere). См. также его учение о «замечаемых мирах» («Merkwelten») в книге «Структурные элементы биологического мировоззрения». Об органе и орудии см. также размышления С. Ллойда Моргана в его книге «Инстинкт и привычка» (*Morgan C. Lloyd.* Instinkt und Gewohnheit).

Современное мировоззрение, движимое ресентиментом, извращает само существо дела. Как всякое мышление, базирующееся на упадке жизни, оно спекулирует à baisse, пытаясь живое истолковать по аналогии с мертвым; оно стремится понять жизнь как непредвиденный инцидент в мировом механическом процессе, живую организацию — как случайное приспособление к абсолютно неизменному мертвому окружающему миру: глаз — по аналогии с очками, руку — по аналогии с лопатой, орган вообще — по аналогии с орудием! Не удивительно, что в механической цивилизации, которая есть следствие относительной *стагнации* жизнедеятельности и потому лишь *суррогат* отсутствующего процесса образования органов, современное мировоззрение усматривает триумф, продолжение и расширение жизни, в ее безграничном «прогрессе» — «цель» всякой жизнедеятельности, а в бесконечном совершенствовании калькулирующего рассудка — «смысл» жизни.

Тот факт, что особая ценность полезного орудия ставится выше и «ценности жизни», и «ценности культуры», — следствие основополагающего воззрения на соотношение органа и орудия[1]. Смещение же ценностей — не следствие, а в конечном итоге *причина* этого ложного воззрения. Ceteris paribus как раз витально зависимое, пребывающее в относительной стагнации человеческое существо, которое «пошло по плохой дорожке», ставит орудие выше ценностей жизни. Естественно — ведь оно ими обделено! Именно близорукий хвалит очки, хро-

[1] Ценность культуры мы рассматриваем как «более высокую» по сравнению с ценностью жизни. Однако здесь мы не можем останавливаться на анализе всей ценностной сферы. См. «Формализм в этике...», разделы I и II.

мой — палку, а плохой альпинист — шипы на ботинках и трос в руках того, кто лучше него. Мы имеем в виду не то, что человек не должен производить орудий, что-де цивилизация — вообще «фальшиво взятая нота»; это было бы ужасной глупостью. Человек как биологически *самый стабильный* из всех животных видов должен и будет создавать цивилизацию до тех пор, пока с ее помощью высшие силы не освободятся от служения низшим, в конечном счете — силам мертвой природы. Однако человек должен делать это лишь в указанных *границах* — то есть до тех пор, пока орудие *служит* жизни и более полной жизни. Следствие ресентимента — не позитивная оценка орудия, а приравнивание ценности орудия к ценности органа!

Наверное, нет другого вопроса, в котором проницательные и благоразумные люди нашей эпохи были бы столь единодушны, как в вопросе о том, что в ходе развития современной цивилизации *природа*, которой человек хотел овладеть, стремясь поэтому свести ее к механике, превратилась, как и *вещь*, в *господина и хозяина человека, машина* — в *господина и хозяина жизни*; что «вещи» становились все умнее и мощнее, красивее и крупнее, а человек все больше превращался в деталь созданной им самим машины.

Но мало кто осознает, что этот общепризнанный факт — следствие фундаментального *переворота в ценностях*, уходящего корнями в победу ценностей людей со слабой витальностью, париев человеческого рода, низших, и что *первопричиной этого переворота является ресентимент*! Все механистическое мировоззрение (поскольку оно претендует на статус метафизической истины) — гигантский интеллектуаль-

ный *символ* восстания рабов в морали[i]. Становление и распространение механистического мировоззрения и соответствующих ему оценок можно понять в конечном счете лишь как результат ставшего конститутивным ослабления жизни в ее господстве над веществом, ослабления духа, и в первую очередь воли, — в их господстве над автоматизмом жизни[ii].

Уяснение ошибочности этого основополагающего представления о соотношении органа и орудия позволяет глубже понять многие явления нашей эпохи, основанные на этой предпосылке.

Это прежде всего негативные последствия одностороннего *индустриализма.* Кто видит в цивилизации орудий продолжение процесса образования органов, естественно желает индустриализму безграничного развития. И тогда любой вред, наносимый им жизни, — например детский и женский труд, тенденции разложения семьи, образование крупных городов с вредными для здоровья условиями проживания, конститутивное ослабление жизненной силы представителей целых (трудовых) профессий из-за

---

[i] Разумеется, речь идет не о том, чтобы поставить под вопрос механистическое воззрение на природу как таковое; сомнение вызывает только его ложный теоретико-познавательный статус, поскольку оно либо воспринимается как метафизика, либо возводится в a priori «чистого» рассудка. О подлинном смысле этого воззрения на природу см. мою готовящуюся к изданию книгу «Феноменология и теория познания» («Phänomenologie und Erkenntnistheorie»).

[ii] Можно ли считать случайностью тот факт, что самое впечатляющее достижение ресентимента в эпоху Нового времени — Французская революция — совпадает с непререкаемым господством механистического мировоззрения? В книге «Причины ненависти к немцам» (Лейпциг, 1917) я — в продолжение настоящего сочинения — показал, что ресентимент сыграл свою роль в формировании ненависти к немцам.

ядов, применяемых в технологическом процессе, специализация трудовой деятельности по обслуживанию машин вплоть до превращения людей в их колесики, растущее число случаев, когда на заключение брака и зачатие детей идут исключительно ради собственности и денег, игнорируя витальные качества, разложение национальных единств, — рассматривается как «временные трудности», которые индустриализм сам же и преодолеет, выйдя на более высокий уровень развития. Таков, в частности, метод оправдания индустриализма, избранный Гербертом Спенсером и применяемый им с достойной удивления строгостью и последовательностью.

Другое дело, когда от этого глубочайшего заблуждения *отказываются*! Тогда индустриальный прогресс рассматривается как ценный не безусловно, но лишь при *условии*, что он не наносит долговременного вреда ценностям жизни. В этом случае мы должны сказать: сохранение здоровья расы и составляющих ее групп — в той мере, в какой они наделены природой полноценными, «благородными» витальными качествами и способностями, — *самоценно* по сравнению с их достижениями, приносящими пользу, и заслуживает предпочтения даже там, где оно приведет к снижению темпов индустриального роста. Так, семья и нация нуждаются в поддержке и заботе даже в том случае, если будет доказано, что эти меры замедлят индустриальный прогресс и распространение цивилизации. Составляющие народ группы заслуживают льгот в распределении благ и почестей не в соответствии с мерой их вклада в производство полезных и приятных продуктов, но в первую очередь в соответствии с тем *исторически-политическим значением*, которое они имеют для создания и сохране-

ния в народе *витально ценных* властных отношений. Сельское хозяйство — сам по себе более ценный вид деятельности, чем промышленность и торговля, и его следует всячески поддерживать и оберегать уже по той простой причине, что оно сопряжено с более здоровым образом жизни, который в одинаковой мере мобилизует все человеческие силы; а если учесть, что сельское хозяйство делает национальные единства независимыми от других стран, то станет понятным, почему оно заслуживает внимания и заботы даже тогда, когда фактически более *выгодна* — с чисто экономической точки зрения — дальнейшая индустриализация. Точно так же следует охранять — вопреки опустошительным тенденциям индустриализма — все виды растений и животных, лесов и ландшафтов.

Если взглянуть на переоценку соотношения органа и орудия в целом, то совершивший ее дух современной цивилизации представляет собой отнюдь не «прогресс» в развитии человечества, как думал Спенсер, а *упадок*. Этот дух привел к господству слабых над сильными, расчетливых над благородными, количеств над качествами. Он сам изобличает себя как явление декаданса тем, что всюду означает *ослабление стержневых, главенствующих сил в человеке* в их борьбе с анархией его автоматических стремлений, то есть забвение целей ради развития средств. А ведь именно это и есть декаданс!

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

[1] *Ясперс* Карл (1883—1969) — немецкий психиатр и философ-экзистенциалист.

[2] Различение между «синтетически-конструктивной и объясняющей психологией (методически ориентированной на естествознание)», с одной стороны, и «аналитически-понимающей и дескриптивной психологией», с другой, на которое опирается Шелер, восходит к различению между «генетической психологией» и «дескриптивной психологией», или «психогнозией» (описательной феноменологией) Франца Брентано. Но еще более очевидна связь этой методологической дизъюнкции с принципиальным различением Вильгельма Дильтея между «*синтетической* и *объясняющей* психологией», с одной стороны, и «*аналитически-расчленяющей*», или понимающей, психологией, с другой. См.: *Scheler M.* Versuche einer Philosophie des Lebens // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd 3: Vom Umsturz der Werte. 5. Aufl. Bern; München: A. Francke AG Verlag. 1972. S. 320.

[3] Аналогичная проблема возникает при переводе слова «ressentiment» на русский язык. Мы не нашли в русском языке слова, способного стать эквивалентом французскому термину. Более того, трудно найти слово, выражающее хотя бы половину того смысла, который вкладывает в это понятие М. Шелер. «Злопамятность», «злоба», «зависть», «вражда», «ненависть», «обида», «неприязнь» и т.д. — лишь феноменальные моменты, или стадии переживания глубинного эмоционально-волевого комплекса, называемого им ресентиментом. Но даже все вместе они не исчерпывают палитры отрицательных эмоций, которую, по замыслу М. Шелера, должно раскрыть исследование способов явленности людям *космического начала, противоположного любви*. Рассматривая чистую любовь как божественное начало в человеке и единственно верный путь к Христу, М. Шелер видит в «ресентименте» источник и корень лжелюбви, *дьявольского начала* в человеке — всего того, что в конечном счете ведет человека к Антихристу. В такой

философско-религиозной трактовке ресентимента М. Шелер отталкивается от Ф. Ницше, поэтому он и не считает возможным заменять ницшеанское понятие другим словом, переводя его с французского на немецкий, — ведь это неминуемо сузило и исказило бы его значение. Мы также берем на себя смелость оставить в русском переводе французский термин: слово «ресентимент» — сложившееся понятие. Лишь оно передает все то историко-философское, культурологическое и социологическое содержание, которое вкладывали в него Ф. Ницше и М. Шелер и которое делает его на редкость ёмким по смыслу.

На наш взгляд, слово «ресентимент» (как и «сентиментальный», «сентиментальничать», «сентиментальность», «сентиментализм» и др.) имеет шансы стать общеупотребительным иностранным словом русского языка. В немецком языке оно уже давно стало таковым. В Большом немецко-русском словаре (М.: Русский язык, 1980. Т. 2. С. 256) оно переводится как «(затаенная) обида; неприятное [неприязненное] чувство; (неосознанная) зависть [вражда]». Для сравнения приведем значения этого слова в Новом французско-русском словаре (М.: Русский язык, 1994. С. 952): 1) злопамятство, злоба, горькое воспоминание; 2) озлобленность, враждебность; 3) *уст.* горечь; 4) *уст.* признательность. Однако встречается оно уже и в русском языке (*Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. С. 368).

[4] *Ницше* Фридрих (1844—1900) — немецкий философ, родоначальник «философии жизни» как идейного течения, сочетавшего в себе консервативно-романтическое умонастроение, волюнтаризм и иррационализм.

Взгляды Ф. Ницше оказали большое влияние на философию М. Шелера. (См.: *Малинкин А. Н.* Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социол. журн. 1997. № 4. С. 117—150).

[5] Terminus technicus (лат.) — технический термин, специальный термин.

[6] Der Groll — злоба, неприязнь; der Groller — злопамятный [злобный] человек; рассерженный [сердитый] человек; das Grollen: 1) der Groll; 2) раскаты грома.

[7] Этот и последующие фрагменты из книги Фридриха Ницше «К генеалогии морали» даны в переводе К. А. Свасьяна по изданию: Ф. Ницше. Сочинения. В 2-х тт. М.: Мысль, 1990. Т. 2.

[8] Detraktiver Impuls. Detraktiv: 1) отвергающий, отрицающий; 2) унижающий, дискредитирующий. Происходит от detracto, de-

trecto (лат.) — 1) отвергать, отрицать, отклонять; 2) унижать, умалять, бросать тень, дискредитировать.

[9] Wertdetraktation. Die Detraktation — существительное, образованное от латинского глагола detracto.

[10] Ceteris paribus (лат.) — при прочих равных условиях.

[11] Ротюре (фр.) — презрительное прозвище представителей третьего сословия, разночинцев и простолюдинов, данное им французской аристократией в эпоху буржуазной революции конца XVIII века.

[12] *Гёте* Иоганн Вольфганг фон (1749—1832) — немецкий писатель, основоположник немецкой литературы Нового времени, мыслитель и естествоиспытатель.

[13] Шелер имеет в виду классическую драму Гёте «Торквато Тассо» (1790).

[14] В этом месте, сразу после ссылки на знаменитые формулы К. Маркса, нельзя не усмотреть терминологической аллюзии. Говоря о том, что одна жизненная фаза имеет в современном обществе «*большую* ценность» по сравнению с другой, Шелер использует центральное понятие К. Маркса «der *Meh*rwert» (курсив Шелера). В немецком языке оно, как и понятие «der Wert», выражает и этический (ценностный) и экономический (стоимостной) смыслы. Общепринятый перевод этого понятия на русский язык, утвердившийся после русского перевода «Капитала» К. Маркса, передает лишь его экономический смысл — «прибавочная стоимость», «сверхстоимость». Шелер прибегает к аллюзии, чтобы показать, насколько далеко заходит специфический для капитализма взгляд на жизнь, при котором качественная уникальность каждого возрастного периода сводится к его количественной унифицирующей характеристике, как и вообще «ценность» жизни — к ее «стоимости».

[15] *Руссо* Жан-Жак (1712—1778) — французский мыслитель и писатель, один из виднейших идеологов французского Просвещения. В своих педагогических взглядах Руссо исходил из того, что все появившиеся на свет дети свободны от порочных задатков и черт. Их лучшие задатки подавляются обществом, где царят неравенство, порабощение человека человеком, коррупция, деспотическая власть, отнимающие у подрастающего поколения ум и совесть. Свои взгляды на воспитание Руссо изложил в литературно-педагогическом романе «Эмиль, или о воспитании» (1762).

[16] *Ранке* Леопольд фон (1795—1886) — немецкий историк. Занимался преимущественно политической историей Западной Европы XVI—XVII веков.

[17] *Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677) — голландский философ-пантеист. Основное произведение — «Этика, доказанная в геометрическом порядке» (1661—1665) — закончена незадолго до смерти.

[18] В «Формализме...» М. Шелер квалифицирует описанные выше представления о «хорошем» и «плохом», «добре» и «зле» как «этический *номинализм*». Номинализм в этике отрицает, согласно Шелеру, реальность нравственных фактов как таковых. «Мы желаем чего-либо не потому, что считаем хорошим, а называем это хорошим, потому что желаем (Спиноза, Гоббс и др.)», — пишет Шелер. В результате «добро» и «зло» оказываются «произвольными обозначениями фактов и их толкованиями, основанными на конвенции о мере человеческих действий, подобно конвенции о физических мерах» (*Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 6. Aufl. Bern; München: A. Francke AG Verlag. 1980. S. 179, 181). Критику этического номинализма см. там же. С. 177—187.

[19] *Рибо* Теодюль Арман (1839—1916) — французский психолог, родоначальник опытно-экспериментального направления во французской психологии. Интерес к психопатологии объяснял тем, что болезнь является тончайшим экспериментом, который поставила сама природа. Особую известность Рибо приобрел благодаря своей «двигательной» теории произвольного внимания и воображения, а также исследованиям в области психологии эмоций.

[20] *Мильтон* Джон (1608—1674) — английский поэт, автор одного из наиболее значительных произведений английской литературы эпической поэмы «Потерянный рай» (1667).

[21] Эвмениды (Евмениды) или Эринии — в греческой мифологии богини мщения, обитающие в подземном царстве. Преследуя преступника, они лишают его рассудка. В мифологии древних римлян им соответствуют «фурии».

[22] Аполлон — в греческой и римской мифологии бог солнца, музыки, поэзии, прорицания, земледелия и пастушества, предводитель муз. Аполлон и Артемида — дети-близнецы Зевса и Лето (Латоны). Древнегреческие скульптуры представляют Аполлона идеалом мужской красоты.

[23] Афина (Афина Паллада) — в греческой мифологии богиня войны, мудрости, искусств и ремесел (у римлян Минерва), по преданию родившаяся взрослой из головы Зевса.

[24] Говоря об английском «cant», Шелер имеет в виду национальный тип лицемерия и ханжества.

[25] *Эллис* (Генри) Хэвлок (1859—1939) — английский психолог, автор многих работ по психологии пола, в том числе «Исследования психологии пола» в семи томах (1898—1928).

[26] *Зомбарт* Вернер (1863—1941) — немецкий экономист, социолог, историк культуры.

[27] *Бисмарк* Эдуард Леопольд Отто фон Шёнхаузен (1815—1898), князь, первый рейхсканцлер Германской империи в 1871—1890 гг.

[28] Немецкое слово «die Schwiegermutter» означает одновременно и мать жены (свекровь) и мать мужа (тещу).

[29] Homo religiosus (лат.) — человек религиозный. Согласно М. Шелеру, это идеальный тип человека, основными ценностями которого являются «ценности священного». Познание «сферы абсолютного» — его призвание (но не профессия). Он *живет* в соответствии с религиозными ценностями (но не обязательно *проповедует* основанное на них учение). Как религиозный отшельник монах «homo religiosus» обычно удаляется от мирской суеты. Но в определенные моменты истории он, будучи наделен харизмой, предсказывает пришествие мессии (пророк) или возглавляет религиозные движения (реформатор).

[30] Habitus (лат.) здесь — конституция; предрасположенность (к заболеваниям). Говоря о «душевном Habitus», Шелер имеет в виду ресентимент как душевную конституцию.

[31] *Иннокентий III*, папа римский (в миру Лотарио ди Сеньи, 1160/61—1216), автор указанного выше трактата, известного под сокращенным названием «De miseria humanae conditionis» («О ничтожности человеческого положения»). Трактат, написанный в 1195 г., представляет собой первую, негативную, часть задуманного Иннокентием III труда. (Во второй, позитивной, части предполагалось рассмотреть человеческое достоинство; однако она так и не появилась). В трех книгах своего трактата Иннокентий III доказывает полную ничтожность человека. К какой бы сословной или возрастной группе человек ни принадлежал, его все равно настигнут всяческие болезни, пороки, и, наконец, смерть, после которой его как неисправимого грешника ждут ад и страшный суд. Цель трактата — усмирение человеческой гордыни путем демонстрации слабости человека. Односторонность выраженного Иннокентием III мировосприятия, которую, правда, можно объяснить незаконченностью его труда, способствовала довольно широкой популярности книги вплоть до позднего средневековья. Против традиции, основывающейся на этом трактате, направлены работы гуманистов, отстаивающие человеческое достоинство.

[32] Der Apostat — (веро)отступник, отщепенец, ренегат; священнослужитель, сложивший с себя сан, расстрига.

[33] *Тертуллиан* Квинт Септимий Флоренс (ок. 160—220) — христианский богослов и писатель. Выступал в Риме как судебный оратор; после принятия там христианства вернулся около 195 г. в родной город Карфаген. Позднее сблизился с монтанистами и вступил в конфликт с церковью. В то время как современные ему христианские мыслители стремились привести библейские учения и греческую философию в единую систему, Тертуллиан всячески подчеркивал пропасть между верой и разумом.

[34] «Credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est — credo, quia absurdum» (лат.) — «Оттого и заслуживает веры, что нелепо, достоверно, потому что невозможно — верую, ибо абсурдно». De carne chr. 5, praescr. 7 — Шелер ссылается на соответствующие места в двух книгах Тертуллиана, где встречается это изречение («De carne Christi» и «De praescriptione haereticorum» — «О плоти Христовой» и «Возражение еретикам»).

[35] Шелер имеет в виду прежде всего неокантианскую «критическую философию» или «критицизм».

[36] Omnis determinatio est negatio (лат.) — всякое определение есть отрицание.

[37] *Зигварт* Христоф (1830—1904) — немецкий логик, философ-неокантианец; автор двухтомного труда «Логика» (1873—1878, в русском переводе: СПб., 1908—1909), в котором, в частности, исследует отрицательные суждения.

[38] *Гёльдерлин* Фридрих (1770—1843) — немецкий поэт. В его творчестве (оды, лирика, трагедия «Смерть Эмпедокла» (1798—1799)) сочетаются принципы просветительского классицизма с мотивами зарождающегося романтизма. Для лирического героя Гёльдерлина характерны стремление к возвышенным идеалам, к слиянию человека с природой (в духе античности), переживание разлада с обществом и самим собой.

[39] *Шлегель* Фридрих (1772—1829) — немецкий критик, философ культуры, языковед, писатель. Ведущий теоретик йенских романтиков (учение о романтической иронии и др.). Один из основоположников немецкой индологии («О языке и мудрости индусов» (1808)). Итог позднего периода его жизни и творчества — труд «Философия жизни» (1827), предвосхитивший в некоторых аспектах (размышления о дионисическом и аполлоническом началах в европейской культуре, философский критический историзм) мотивы более поздней европейской «философии жизни».

[40] *Лука* 6, 29.

[41] Ср.: Послание к Римлянам святого апостола Павла, 12, 20—21: «Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром».

[42] Висцеральный (от лат. viscera — внутренности) — внутренностный, свойственный внутренним органам животного организма.

[43] Неоплатоники — приверженцы неоплатонизма, направления античной философии III—VI веков. Неоплатоники систематизировали учение Платона, соединив его с идеями Аристотеля, неопифагореизма и других течений античной мысли. В центре неоплатонизма — учение о единстве и иерархическом строении бытия, разработанное Плотином и завершенное Проклом.

[44] *Декарт* Рене (1596—1650) — французский философ, математик, физик и физиолог. В основе философии Декарта лежит дуализм души и тела, «мыслящей» и «протяженной» субстанции.

[45] *Джемс* Уильям (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей философского прагматизма.

[46] «Le moi est haissable» (фр.) — Ненавистное «я».

[47] *Паскаль* Блез (1623—1662) — французский математик и физик, религиозный философ и писатель. Основной философский труд — «Мысли» (1669).

Идею Б. Паскаля о «логике сердца» (восходящую к Бл. Августину) Шелер развивает в своей феноменологически обоснованной концепции «материального априори». Последняя образует фундамент «материальной этики ценностей», программа которой изложена в главном труде М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913/1916). См. прим. 55—57.

[48] *Гюйо* Жан-Мари (1854—1888) — французский философ и социолог. Социальная философия Гюйо строится на идеях Фулье, Конта, Паскаля и английских утилитаристов XIX века.

[49] «Ordre du coeur» (фр.) — порядок сердца, «logique du coeur» (фр.) — логика сердца.

[50] Шелер применяет здесь понятийный аппарат своего учения о ценностях, разработанный им в труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Перевод важнейшего для понимания аксиологии Шелера раздела II книги «Формализм и априоризм» см.: в книге *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 259—337.

В данном случае Шелер говорит о «Lebhaftigkeitswerte» — ценностях живости, бойкости. Здесь имеется в виду особый «модус чувства жизни». «Модусы чувства жизни» — особая подгруппа

группы «ценностей витального чувства» или «ценностей жизни», выражающая разные психологические *состояния*, в которых человеку дано переживать разные «ценности жизни» (другими словами — это «ценности *состояния*», характерные для «ценностей витального чувства»). В иерархии четырех групп «ценностных модальностей» «ценности витального чувства» имеют второй ранг, находясь на втором месте снизу после «ценностей приятного и неприятного» и соответственно перед «духовными ценностями» и «ценностями святого».

«В качестве второй ценностной модальности, — пишет Шелер, — выделяется совокупность ценностей *витального чувства*. Предметные ценности в пределах этой модальности — если это самостоятельные ценности — это все те качества, которые охватывает противоположность „благородного" и „низкого" (или же „доброго" — с тем особым оттенком этого выражения, когда оно приближается к „порядочному" и противопоставляется уже не „злому", но „дурному"). Производными от них являются все те ценности, которые относятся к сфере значений *„благополучия"* и „благосостояния" и которые *подчинены* [ценностям] благородного и неблагородного; как состояния сюда же относятся все модусы чувства жизни (например, чувство „подъема" и „спада" в жизни, чувство здоровья и болезни, чувство старости и смерти, чувства слабости и силы и т. д.); как ответные реакции, проявляющиеся в чувствах, — например, радость и печаль (определенного рода); как инстинктивные ответные реакции — „мужество" и „страх", импульс мести, гнев и т. д. Здесь невозможно даже намекнуть на чрезвычайное богатство этих ценностных качеств и их коррелятов» (*Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. Раздел 2. Формализм и априоризм // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 325).

[51] В своем учении о ценностях М. Шелер говорит о двух наслаивающихся друг на друга порядках, в которых ценности выстраиваются по их «высоте». Один из них — иерархия ценностей по их модальности (см. предыдущее примечание). Другой постулирует существование «априорных отношений между высотой ценности и „чистыми" носителями ценностей». (Там же. С. 319—323). Шелер выделяет восемь групп ценностей по их «чистым», или «сущностным», носителям (более «высокие» те, которые стоят первыми): 1) личностные и предметные ценности; 2) собственные и чужие ценности (равны по высоте); 3) ценности актов, функций, реакций; 4) ценности убеждения, действия, успеха; 5) ценности интенции и состояния; 6) ценности оснований,

форм и отношений; 7) индивидуальные и коллективные ценности; 8) самостоятельные и производные ценности.

В данном случае имеются в виду «Übergangs- und Mittelwerte» — разновидности так называемых «производных ценностей». «Среди ценностей есть такие, — пишет Шелер, — которые сохраняют свой ценностный характер независимо от всех остальных ценностей и к сущности которых принадлежит *феноменальная* (наглядно чувствуемая) соотнесенность с другими ценностями, без которой они не могут быть „ценностями". Первые я называю „*самостоятельными*", вторые — „*производными*" *ценностями*». (Там же. С. 321). «Переходные ценности» — это те же «ценности-средства», поскольку используются как временные средства для перехода от одного к другому. Сами же «ценности-средства» следует отличать от ценностей, которые «могут служить» средством. К производным ценностям относятся «технические ценности» (например, автомобиль) и «символические ценности» (например, флаг).

[52] Говоря о «сфере ценностного внимания» («Wert-Beachtungssphäre»), Шелер предполагает наличие у человека особой чувствительности к восприятию всего, что для него значимо, с которой, собственно, и начинается «опыт познания ценностей». *Внимание* к ценностному измерению мира — одна из промежуточных ступеней в этом процессе. Следующей такой ступенью является «ценностное сравнение» (см. выше).

[53] Гёте И. В. Западно-восточный диван. М.: Наука, 1988. С. 59.

[54] «Ценностное чувство» (das Wertfühlen) — это, по Шелеру, способность человека интуитивно схватывать все ценностно значимое. На нем основываются все последующие ступени «ценностного познания» и вообще — человеческого «познания».

Идею первичности ценностного (эмоционального) познания над теоретическим и практическим Шелер выдвигает в «Формализме...» (1913—1916) и развивает в незаконченной работе «Ordo amoris» (1914). «Ordo amoris» — это «порядок любви и ненависти», или ценностных предпочтений, основанный на ценностном чувстве. «Вещные блага, подле которых человек ведет свою жизнь, практические вещи: сопротивления волению и действованию, к которым он прилагает свое воление, — также и они [суть нечто такое, что] всегда уже прошло и как бы просеялось через особый механизм отбора его ordo amoris. Не те же самые люди и вещи, но как бы тот же самый вид [их] — и эти „виды", которые в любом случае являются видами *ценностей*, всюду притягивают его — по

определенным постоянным правилам предпочтения (или небрежения) одного перед другим — или же отталкивают его, куда бы он ни попал» (*Шелер М.* Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 343).

[55] «Этос» — система ценностных предпочтений и оценок. Ядро этоса — «порядок любви и ненависти» (= «ordo amoris»), или структура влечений. (Там же. С. 341). «Господствующий этос» — фактически сложившаяся система преобладающих в группе, классе, обществе, эпохе ценностных предпочтений и оценок.

[56] *Конт* Исидор-Огюст-Мари-Ксавьер (1798—1857) — французский философ, основоположник позитивизма и позитивистской социологии, создатель термина «социология». Главный труд — шеститомный «Курс позитивной философии» (1830—1842).

[57] *Милль* Джон-Стюарт (1806—1873) — английский философ, экономист и общественный деятель. Последователь О. Конта, основатель английского позитивизма. Основные труды — «Система логики» (1843), «Утилитаризм» (1861).

[58] *Спенсер* Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог-позитивист, основатель органической школы в социологии. Основной труд — десятитомная «Система синтетической философии» (1862—1892).

[59] *Птолемей* Клавдий (ок. 90—ок. 160) — древнегреческий астроном, создатель геоцентрической системы мира. Разработал математическую теорию движения планет вокруг неподвижной Земли, позволявшую предвычислять их положение на небе.

[60] *Коперник* Николай (1473—1543) — польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира. Объяснил видимые движения небесных светил вращением Земли вокруг собственной оси и обращением планет (в том числе Земли) вокруг Солнца.

[61] *Земпер* Готфрид (1803—1879) — немецкий архитектор и теоретик искусства. Строил музеи, театры в Дрездене и Вене. Изучал соотношение стиля с конструкциями и материалами.

[62] *Ригль* Алоиз (1858—1905) — австрийский искусствовед. В противовес позитивистским представлениям о «прогрессе» в искусстве выдвинул концепцию несоизмеримости эпох художественного развития. Исторически разные стили в искусстве определяются, согласно теории Ригля, принципиально различными типами «художественной воли».

[63] *Августин* Аврелий (Блаженный) (354—430) — христианский философ-теолог, церковный деятель, главный представитель западной патристики. Учение Бл. Августина, вобравшее в себя

многие идеи неоплатонизма, господствовало в западно-европейской философии и католической теологии вплоть до XIII в.

«Материальная этика ценностей» М. Шелера, в центре которой — понятие любви в его августиновском понимании, в значительной мере опирается на идейное наследие Бл. Августина.

[64] Agape (греч.), Caritas (лат.) — «благородная», «возвышенная» любовь, сущностью которой является бескорыстное самопожертвование (в чистом виде свойственна лишь Богу). Erõs (греч.), Amor (лат.) — «чувственная», «низкая» любовь, сущностью которой является эгоистическое стремление завладеть и обладать предметом любви (свойственна человеку как животному существу).

Определения обеих пар понятий (Erõs—Agape, Amor—Caritas) даются здесь в том смысле, в каком их, прибегая к идеализации, интерпретирует Шелер. Этот смысл не вполне совпадает с их более богатым и сложным культурно-историческим содержанием. Так, Платон в «Пире» (180 с-е) говорит о двух Эротах, принадлежащих двум Афродитам — Афродите Урании («Небесной») и Афродите Пандемос («Пошлой», букв. «всенародной»), подразумевая любовь идеальную, возвышенную и любовь чувственную, житейскую. Согласно античным воззрениям, Афродита Урания покровительствует любви к юноше, в атлетически-прекрасном теле которого воплощена высшая красота; Афродита Пандемос — любви к женщине, существу низшему, способному рожать лишь детей, но не рождать мысли и идеи, которыми живет общество и ради которых мужчина-герой идет на подвиг и даже на смерть.

[65] μη ον (греч.) — небытие; ον (греч.) — бытие.

[66] В работе «Любовь и познание» М. Шелер называет понимание Платоном «Эроса» *интеллектуалистским*: «Эрос — это влечение и страсть „несущего" = плохого к „сущему" = хорошему» (*Scheler M.* Liebe und Erkenntnis. 2. Aufl. Bern; München: Francke. Verlag, 1970. S.8). В другом месте он, имея в виду миф об «андрогинах», характеризует платоновское понимание любви как «*особую форму* глубочайшего метафизического заблуждения индусов, [состоящего в том], что любовь есть интуитивное познание единства бытия соответственно кажимости фактического разделения, индивидуальности, многообразия...». (Там же. С. 15). С этого интеллектуалистского понимания любви как эгоистического стремления к восполнению собственного «я» и начинается, по мнению Шелера, вся *холистская* традиция «пантеизма от Спинозы до Гегеля и Шопенгауэра». «Ибо чем иным может быть здесь любовь, — пишет он, — если не фактическим эгоизмом целого, который лишь принимает кажимостную форму любви к кажимос-

тной форме индивидуальности и самостоятельности того, что на самом деле — только часть и модус? Что это, если не „egoisme a deux"? Но любовь иллюзорных индивидов — это тоже не более чем иллюзорная любовь». (Там же. С. 16).

[67] Ορεγεσθαι, εφιεσθαι (греч.) — стремиться к чему-либо, желать чего-либо, достигать.

[68] Νουζ (греч.) — высший разум.

[69] Prima materia (лат.) — первичная материя, первоматерия.

[70] *Фома Кемпийский* (1379/80—1471) — христианский теолог, автор знаменитого трактата «De imitatione Christi» («Последователи Христа»), возникшего до 1420 г. в русле обновленческого движения «Devotio moderna» («Новое освящение»). Его приверженцы практиковали обращенную внутрь человеческой личности мистику, согласно которой Бог есть все, человек — ничто. Четыре книги этого труда учат тому, как начать новую жизнь, обратившись внутрь самого себя и к Богу перед лицом хрупкости и тленности внешнего мира.

[71] Summum bonum (лат.) — высшее благо.

[72] Λογοζ (греч.) — понятие; мысль, разум — духовное первоначало, всеобщая закономерность, мировой разум.

[73] «И сказал ученикам Своим: посему говорю вам, — не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи, и тело — одежды. Посмотрите на вóронов: они не сеют, не жнут; нет у них ни хранилищ, ни житниц, и Бог питает их; сколько же вы лучше птиц? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя бы на один локоть? Итак, если и малейшего сделать не можете, чтó заботитесь о прочем? Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, не прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Лука 12, 22—27).

[74] Эпикурейцы — последователи эпикуреизма. Эпикуреизм — направление в древнегреческой и римской философии, названное по имени его основателя Эпикура (341—270 гг. до н. э.). Согласно Эпикуру, наслаждение, понимаемое им как отсутствие страдания, — это единственное благо для человека. Лучшее средство избегнуть страданий — самоустранение от тревог и опасностей, от общественных и государственных дел, достижение независимости от внешних условий.

[75] Эта объявленная М. Шелером книга, «Смерть и душа» («Der Tod und die Seele»), не была им написана. Подготовительные материалы к ней были опубликованы впервые в 1933 г., а затем вышли в собрании сочинений Макса Шелера под названием

«Смерть и загробная жизнь». См.: *Scheler M.* Der Tod und das Fortleben // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bonn: Bouver Verlag Herbert Grundmann, 1986).

[76] *Фрациск Ассизский* (1181/1182—1226) — итальянский проповедник, основатель ордена францисканцев, автор религиозных поэтических произведений.

[77] *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ. Главное его произведение — «Мир как воля и представление» (1819—1844).

В раннем, теистическом, периоде (к которому относится «Ресентимент в структуре моралей») Шелер критикует этику Шопенгауэра, в первую очередь ее основное понятие — «сострадание». В поздний, антропотеистический, период становится очевидным влияние на него метафизики Шопенгауэра — опосредованное (через философию бессознательного Э. фон Гартмана) и непосредственное, когда М. Шелер развивает «пессимистичекую» метафизику всесильного, но слепого «порыва» (Drang) и бессильного, но исполненного смысла «духа» (Geist). См.: *Шелер М.* Философское мировоззрение. Сборник статей // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 3—128.

[78] «Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант. Подозвав учеников Своих, *Иисус* сказал им: истинно говорю вам, что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу, ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей положила все, что имела, все пропитание свое» (Марк 12, 42—44). В русской монетарной системе «лепте» соответствовала «полушка» — самая мелкая медная монета, равная 1/4 копейки.

[79] Альтруизм (фр. altruisme, от лат. alter — другой) — нравственный принцип, противоположный эгоизму, согласно которому благо другого и он сам нравственно более значимы, чем собственное «Я» и его благо. Термин впервые введен О. Контом, сформулировавшим принцип «vivre pour altrui» — «жить для других». О. Конт различал инстинктивный альтруизм, присущий всем живым существам, служащий объединению индивида и рода и разрушаемый цивилизацией, и сознательный альтруизм, возникающий уже в рамках цивилизации. Последний, согласно его моральной философии, превращается в конечном итоге в прирожденное человеческое свойство, объединяющее всех людей. Спенсер рассматривал альтруизм как адаптивное качество, возникающее в ходе естественной эволюции.

[80] «Когда выходил Он в путь, подбежал некто, пал пред Ним на колени и спросил Его: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать. Он же сказал ему в ответ: Учитель! все это сохранил я от юности моей. Иисус, взглянув на него, полюбил его и сказал ему: одного тебе недостает: пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест. Он же, смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение. И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!» (Марк 10, 17—23).

[81] *Гуго* из Сен-Виктора (1096—1141) — средневековый философ-схоласт, известный своим толкованием учения Аристотеля.

[82] Фарисейство — 1) учение фарисеев; 2) лицемерие, ханжество; показное благочестие. Фарисеи (др.-евр. — «отделившиеся») — члены религиозной секты в Древней Иудее, в которую входили в основном представители зажиточных слоев населения. Фарисеи отличались клановым чванством, высокомерным отношением ко всем, кто не входил в их религиозный союз и не являлся строгим блюстителем отеческой традиции. «Невежд в Законе Божием» они считали проклятыми. Традиционно-культовые устои, национальное наследие превращалось ими в своего рода фетиш, неприкосновенную реликвию, что вело к ханжеству и лицемерию. Христос обличает фарисеев за их слепую приверженность букве, обрядам, уставам, канонам. Он говорит, что они наложили на народ непосильное бремя, а сами «оставили важнейшее в Законе» — милосердие к людям и подлинную любовь к Богу. Живя в постоянном страхе нарушить какой-либо канон, они, по евангельскому выражению, «отцеживали комара, а проглатывали верблюда».

[83] Νοησιζ νοησεωζ (греч.) — мышление мыслимого [0].

[84] Chez-soi (фр.) — свой дом, свой угол.

[85] См.: *Иоанн* 8, 3—11.

[86] См.: *Лука* 7, 36—48.

[87] См.: *Лука* 15, 1—32.

[88] См.: *Лука* 18, 24—27.

[89] «Слышавшие сие сказали: кто же может спастись? Но Он сказал: невозможное человекам возможно Богу» (Лука 18, 26—27)

[90] *Лютер* Мартин (1483—1546) — немецкий религиозный мыслитель и общественный деятель, основатель немецкого протестантизма (лютеранства), глава Реформации в Германии, один из создателей общенемецкого литературного языка.

[91] Peccare fortiter (лат.) — греши смелей.

[92] К убеждению, что предписываемый католицизмом путь спасения через «добрые дела» (молитвы, пост, паломничество к святым местам, пожертвования церквям и монастырям и пр.) недостаточен, Лютера привел личный опыт. Вот как описывает положение Лютера Л. Шестов: «Он сам был глубоко убежденным и верующим католиком. Был монахом и священником. Он пошел в монастырь единственно потому, что видел в монашестве лучшую возможность служить Богу. И этому Лютеру пришлось после десяти лет монашества убедиться, что он попал в стан Антихриста, что он служит не Христу, а Его вечному и непримиримому врагу. Он, решившийся, вопреки советам друзей и против воли отца, дать тяжкие обеты бедности, воздержания и послушания, надеялся, что своими трудами он совершает угодное Богу, — и вдруг убедился, как он впоследствии рассказывал, что, произнося монашеские обеты, он этим самым отрекался от Бога» (*Шестов Л.* Potestas clavium // Лев Шестов. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 56.). Выход из глубокого душевного кризиса Лютер нашел в самостоятельном толковании Священного Писания.

[93] Понятия «гетерономной» и «автономной» этики были введены И. Кантом в «Критике практического разума» (1788). Гетерономная этика исходит из того, что нравственные принципы и требования зависят от каких-либо внешних по отношению к нравственности условий, интересов и целей (например, экономических, политических, экстремально-ситуативных и т. д.). Автономная этика исходит из того, что нравственные принципы и требования не зависят от каких-либо внешних по отношению к нравственности условий, интересов и целей: каждый индивид абсолютно свободен в своем нравственном самоопределении. «*Автономия* воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же гетерономия произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли» (*Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6-ти тт. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 350). «*Автономия* есть, таким образом, основание достоинства человека и всякого разумного естества». (Там же. С. 278).

Под стоицистской «автономией» Шелер имеет в виду этический личностный идеал стоиков — нравственно независимого от внешних обстоятельств «мудреца», достигшего добродетели и бесстрастия (апатия), нравственно «самодовлеющего» (автаркия).

[94] *Трёльч* Эрнст (1865—1923) — немецкий теолог-протестант, историк религии, философ, социолог. Главные историческо-социологические произведения: «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912), «Историзм и его преодоление» (1923).

[95] Kosmopolites (греч.) — гражданин мира. Первую, *негативную*, трактовку этого понятия (приписывавшуюся Диогену Синопскому, Феодору, самому Сократу) дали сократики, Аристипп и Антисфен: «У философа нет родины». Вторую, *позитивную*, трактовку дали стоики: подлинное государство — это не одно из исторически известных государств, а общество, объединяющее мудрецов всего мира между собой и богами (Sen. dial. 8, 4; Cic. fin. 3, 64). У других философских школ было сдержанное отношение к космополитизму.

[96] Стоя (от греч. στοα — портик), или стоицизм, — школа в древнегреческой философии, получившая название от портика в Афинах — места, в котором она была основана Зеноном из Китиона ок. 300 г. до н. э. Принята следующая периодизация: Древняя, или Ранняя Стоя (3—2 вв. до н. э.; Зенон, Клеанф, Хрисипп и их ученики), Средняя Стоя (2—1 вв. до н. э.; Панетий, Посидоний) и Поздняя Стоя (римский стоицизм — Сенека, Мусоний Руф, Эпиктет, Гиерокл-стоик, Марк Аврелий).

[97] Мамона(а) — от греч. «богатство». 1) В христианских церковных текстах — злой дух, идол, олицетворяющий сребролюбие и стяжательство. 2) Утроба, брюхо как символ алчности, обжорства, стяжательства.

[98] Безличный бог-субстанция Спинозы, который «любит самого себя бесконечной познавательной любовью» и «любя самого себя, любит людей» (*Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке... М; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933. С. 216, 217), несовместим с идеей благодати и избранности. Согласно Спинозе, «кто любит бога, тот не может стремиться, чтобы и бог в свою очередь любил его». (Там же. С. 208).

[99] Имеется в виду организованная практика христианской деятельной любви и помощи в новейшее время, а именно работа «Германского союза Каритас» («Deutscher Caritasverband»). Он был основан в лоне католической церкви в 1897 г. во Фрейбурге-на-

Брейсгау, с 1924 г. входит в международную организацию «Caritas Internationalis» со штаб-квартирой в Риме.

[100] *Бентам* Иеремия (1748—1832) — английский философ и юрист, родоначальник утилитаризма. Основные труды — «Введение в принципы морали и законодательства» (1789), «Теория наказаний и наград» (1811), «Деонтология, или Наука о морали» (1834; большая часть рукописей относится к 1814—1831 гг.). Согласно Бентаму, главный нравственный принцип — полезность. Он самоочевиден, не нуждается в доказательстве и служит основой всех нормативных суждений. Главный критерий нравственного поведения — «достижение пользы, выгоды, удовольствия, добра и счастья». Нравственно все, что способствует «общей сумме человеческого счастья человечества» (total sum of happiness of mankind).

[101] *Хатчесон* Фрэнсис (1694—1747) — шотландский философ. Согласно его моральной философии, сложившейся под влиянием Шефтсбери, в основе нравственности лежит врожденное нравственное чувство — инстинктивное эмоциональное одобрение или осуждение поступков. Оно является источником и критерием нравственных оценок и суждений. Добродетель Хатчесон понимал как склонность ко всеобщему благу.

[102] *Смит* Адам (1723—1790) — шотландский экономист и философ, профессор моральной философии в университете Глазго, один из крупнейших представителей классической буржуазной политической экономии. В «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776) обосновал принципы и сформулировал важнейшие понятия «трудовой теории стоимости». В «Теории нравственных чувств» (1759) А. Смит исследует, почему одни поступки и характеры мы одобряем, а другие — осуждаем, и видит причину этого в феномене «симпатии».

[103] *Юм* Дэвид (1711—1776) — английский философ, историк, экономист и публицист. Основные этические сочинения — «Трактат о человеческой природе» (1739—1740) и «Исследование о принципах морали» (1751). Во второй книге «Трактата...» «О страстях» Д. Юм, рассматривая способы явленности сознанию аффектов и страстей — любви, ненависти, гордости, стыда, — приходит к выводу, что симпатия является важнейшим механизмом, благодаря которому возникают и усиливаются аффекты и страсти. Это происходит в совместном переживании, со-чувствии людей путем психического заражения.

[104] *Бэйн* Александер (1818—1903) — шотландский философ и психолог. Профессор логики, а впоследствии ректор университета в Эбердине, основатель философского журнала «Mind». Близкий

друг и единомышленник Дж. С. Милля. Разрабатывал философию сознания с эмпирицистских позиций и этику — с позиций утилитаризма. Главные произведения «Чувства и интеллект» (1855), «Наука о сознании и морали» (1868).

[105] Идея прямого плебисцитарного народного суверенитета, развитая Руссо в работе «Об общественном договоре, или принципы политического права» (1754), предполагает добровольное равноправное объединение людей в одно органическое целое, имеющее совокупное общественное тело с «общим Я» (moi commun) и «общей волей» (volonte generale). Такую общность невозможно себе представить без единомыслия и единочувствия, основанных на со-чувствии и психическом заражении. Вот почему ее сохранению и поддержанию должна была содействовать, по замыслу Руссо, «гражданская религия» (religion civile) — инстанция, контролирующая в общих интересах морально-психологическую благонадежность отдельных членов общности.

[106] *Дарвин* Чарлз Роберт (1809—1882) — английский естествоиспытатель, основатель эволюционного учения о происхождении видов. Основной труд — «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь» (1859). Большое значение для развития наук и научного мировоззрения имели работы Ч. Дарвина «Происхождение человека и подбор по отношению к полу» (1871), «Выражение эмоций у человека и животных» (1872); в них он апеллирует к фактам поразительного сходства в поведении, интеллектуальных и эмоциональных способностях у человека и высших животных.

[107] *Мандевиль* Бернард (1670—1733) — английский писатель. В сатирическом произведении «Басня о пчелах, или Частные пороки — общая выгода» (1714) в аллегорической форме критикует буржуазные отношения.

[108] Повязка Листера — повязка, увлажненная раствором карболовой кислоты и покрытая прорезиненной тканью. Джозеф Листер (1827—1912) — английский хирург, известный введением в практику антисептики.

[109] Toto caelo (лат.) — в целом, в совокупности; целиком, абсолютно.

[110] *Боссюэ* Жак Бенинь (1627—1704) — французский писатель, епископ. В сочинении «Рассуждение о всеобщей истории...» (1681), написанном для сына Людовика XIV, Боссюэ дает обзор истории человечества до эпохи Карла Великого в духе христианской библейской традиции и под влиянием философско-исторического труда Бл. Августина «О Граде Божием». Произведения

Боссюэ пронизаны идеей провиденциализма. Задача исторического деятеля заключается в том, чтобы разгадать промысел Божий и умело содействовать его реализации.

[111] «Психология так называемой пенсионной истерии и правильная борьба с болезнью» («Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel» // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd 3).

[112] *Гердер* Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ-просветитель. В начале 70-х годов XVIII в. — один из наиболее влиятельных мыслителей Германии, главный вдохновитель движения «Бури и натиска». Основное произведение — «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791), в котором изложение начинается с картины постепенного формирования Земли и завершается очерком исторического развития человечества. Согласно Гердеру, «гуманность — цель человеческой природы, и ради достижения ее бог передал судьбу человечества в руки самих людей» (*Гердер И. Г.* «Идеи к философии истории человечества» М.: Наука, 1977. С. 428).

[113] Гуманистический пафос Руссо нашел наиболее яркое выражение в его ранних сочинениях — «Рассуждение, получившее премию Дижонской академии в 1750 году по вопросу, предложенному этой же академией: „Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?"» (1750) и «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755).

Утопическая конструкция Руссо о переходе человечества от «естественного» состояния к «общественному» служила не только объяснительным философско-антропологическим принципом, но одновременно и универсальным разоблачительным приемом, направленном против рационализма просветительской идеологии. Просвещение, обличавшее феодально-монархический строй, клерикализм и человеческие предрассудки, само вдруг сделалось объектом обличения — причем изнутри. Однако Руссо, став первым диссидентом Просвещения, открыл для современников и последующих поколений нечто гораздо более важное, чем просто «критику идеологии». Он сам, его человеческий облик и жизненная судьба создали личностный образец современного радикального нонконформиста, выступающего против господствующих порядков и этоса даже тогда, когда они, изменившись, превращаются, казалось бы, в свою противоположность.

[114] *Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814) — немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма.

[115] *Шиллер* Иоганн Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, драматург и теоретик искусства Просвещения; наряду с Лессингом и Гёте — основоположник немецкой классической литературы.

[116] Grand-Être (фр.) — Великое Существо, или человечество. Важнейшее понятие «позитивной философии» и основное понятие «религии человечества» О. Конта. Последний рассматривал «человечество» как «высшую реальность», как живое деятельное «собирательное существо» или целое по сравнению со всеми национальными, классовыми, сословными, семейно-родовыми и индивидуальными формами существования, которые по сути своей частичны и могут быть отделены от «человечества» только абстрактным мышлением. Но так как «Великое Существо» не поддается наблюдению с помощью органов чувств и математическим вычислениям, оно есть, по Конту, предмет веры. Конт говорит о «положительной вере», то есть вере, опирающейся на всю совокупность научного знания и являющейся его необходимым следствием. «Положительная вера достигает своего истинного единства, как объективного, так и субъективного, через необходимое последствие своего нормального развития, сосредоточивая совокупность реальных законов вокруг собирательного существа, которое непосредственно управляет нашими судьбами в силу его собственной необходимости, видоизмененной его провидением, — пишет О. Конт. — *Такая вера вполне согласуется с любовью, направляя к этому Великому Существу, в высочайшей степени сочувственному, все почитание, подобающее благотворному господству всемирного порядка*». (Цит. по: *Соловьев Вл. С.* Идея человечества у Августа Конта // Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. С. 572; курсив наш — *А. М.*).

[117] «Pensées» (фр.) — «Мысли», основное философское сочинение Блеза Паскаля.

[118] Je suis athée — mais je suis catholique (фр.) — я атеист — но я католик.

Баррес (Barrès) Морис (1862—1923) — французский писатель, автор проникнутой духом индивидуализма трилогии «Культ Я», антибуржуазной комедии «День в парламенте», католически ориентированного романа «Вдохновенный холм».

[119] «Lettres provenciales» (фр.) — «Письма провинциала».

[120] *Фома Аквинский* (1225—1274) — христианский философ-теолог, систематизатор схоластики на базе христиански интерпретированного аристотелизма (учение об акте и потенции, форме и материи, субстанции и акциденции и т. д.). Основные сочинения — «Сумма против язычников» (1258—1264) и «Сумма теоло-

гии» (1266—1273). Учение Фомы Аквинского лежит в основе томизма и неотомизма.

[121] Ср.: «Невозможна дружба и с конем или быком или с рабом в качестве раба. Ведь тут ничего общего быть не может, потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб...». (*Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 236). «...Если люди не равны, они не будут обладать равными долями, вот почему борьба и жалобы в суд бывают всякий раз, когда не равные доли имеют и получают равные люди или, наоборот, не равные люди — равные доли. Это дополнительно проясняется понятием „по достоинству". Дело в том, что распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство, правда, „достоинством" не все называют одно и то же, но сторонники демократии — свободу, сторонники олигархии — богатство, иные — благородное происхождение, а сторонники аристократии — добродетель». (Там же. С. 151).

[122] «Мистическая диалектика всемирной истории представляется в „De civitate Dei" („О граде Божьем" — *А. М.*) противоборством двух диаметрально противоположных по своим интересам и судьбам человеческих сообществ: „сообщества земного" (civitas terrestris) и „сообщества небесного" (civitas coelestis). „Мы делим человечество, — пишет Августин, — на два рода людей (genera hominum): первый род состоит из тех, кто живет по человеческим стандартам; другой — из тех, кто живет согласно божественной воле. Символически (mystice) мы также называем эти два рода двумя государствами, т. е. двумя сообществами человеческих существ, одному из которых предначертано царствовать в вечности с богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию вместе с дьяволом" (De civitate. Dei XV, 1). В эти два сообщества люди объединены в соответствии с характером их преобладающих влечений, с характером любви: „Земное государство создано любовью к самим себе, доведенной до презрения к богу; небесное — любовью к богу, доведенной до презрения к самому себе... В первом господствует похоть власти, одолевающая в такой же мере его правителей, в какой и подвластные им народы; во втором — те, кто поставлен у власти, и те, кто им подчиняется, служат друг другу по любви, правители — руководя, подчиненные — им повинуясь" (De civ. Dei XIV, 28)». (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика М.: Мысль, 1979. С. 333—334)).

[123] Естественная теология (theologia naturalis) — часть теологии, в которой доказывается основной догмат христианского вероучения, утверждающий абсолютную необходимость бытия Бога.

Фома Аквинский, создавая христианскую естественную теологию, исходил из того, что положение «бог есть» самоочевидно (это представление «обыденного религиозного сознания» было общепринятым со времен патристики, его разделял, в частности, и Августин), — но только не для человека, который бессилен постичь Его сущность сердцем. Ему бытие Бога должно быть доказано. Не зная же бесчисленных признаков понятия Бога, неправомерно делать заключение о Его бытии. Фома приводит пять доказательств бытия Бога, или путей, ведущих от мира к Богу.

[124] Praeceptor Germaniae (лат.) — учитель Германии.

[125] *Меланхтон* Филипп (1497—1560) — немецкий теолог, гуманист и педагог, деятель бюргерского направления Реформации, друг и сподвижник М. Лютера. Меланхтона считали «учителем Германии», так как в землях и районах, где победила Реформация, он создал новую систему школьного и университетского образования.

[126] Das Werk (нем.) — дело, труд, работа.

[127] *Вебер* Макс (1864—1920) — немецкий социолог, социальный философ и историк; основоположник понимающей социологии и теории социального действия. Главные социологические произведения: «Протестантская этика и дух капитализма» (1904—1905), «Хозяйство и общество» (1921).

[128] Аутодафе (португ. auto-de-fe — букв. «акт веры») — первоначальное оглашение, а впоследствии и приведение в исполнение приговоров инквизиции, в частности публичное сожжение осужденных на костре.

[129] Ультрамонтанизм — крайний, радикальный монтанизм; монтанизм — учение монтанистов, христианской секты II века. Монтанисты выступали против авторитета епископов и концентрации власти в их руках, проповедовали аскетизм, призывали к отказу от собственности и ожидали скорого конца света.

[130] *Вильгельм II* Гогенцоллерн (1859—1941) — германский император и прусский король в 1888—1918 гг.

[131] Ессеизм — общественно-религиозное учение древнеиудейской секты ессеев, существовавшей с 150 г. до н. э. до 70 г. н. э. Первоначально ессеи выражали протест народных масс против угнетателей, проповедовали аскетизм, примитивное социальное равенство. Описываются Иосифом Флавием как строго организованная группировка, ожидавшая скорого конца света. Ессеи (то

есть «благочестивые») селились в пустыне, в уединенных местах по берегам Мертвого моря, где вели полумонашеский образ жизни. Они прославились неукоснительным соблюдением обрядов и ритуалов, а также тем, что со временем стали считать себя избранной кастой и относиться к «погибающему во грехе» миру с презрением и ненавистью. После Иудейской войны 66—73 гг. часть ессеев влилась в иудеохристианские общины.

132 *Лойола* Игнатий (1491—1556) — основатель ордена иезуитов. Выработал моральные и организационные принципы ордена.

133 *Альберти* (Alberti) Леон Баттиста (1404—1472) — итальянский архитектор и теоретик искусства эпохи Возрождения. Основные труды — «О статуе» (1435), «О живописи» (1435—1436), «О зодчестве» (опубл. в 1485 г.). Обобщив опыт современного ему искусства в духе гуманизма, Альберти сформулировал принципы классической архитектуры и модифицировал их применительно к строительной практике. Церкви Сан-Себастьяно (начата в 1460 г.) и Сан-Андреа (1472—1494 гг.) в Мантуе — существующие поныне здания, которые построены целиком по его проекту с четким соблюдением разработанных им принципов.

134 Virtutes infusae (лат.) — прирожденные добродетели.

135 Contradictiones in adjecto (лат., мн. ч.) — противоречия в определении (между определяемым словом и определением); здесь — нечто внутренне противоречивое.

136 *Гербарт* Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ, психолог и педагог. С позиций философского реализма критиковал учение Канта о «вещи в себе», выдвинув концепцию так называемого «реала» — основного элемента и носителя бытия. Один из главных противников философии Гегеля и Шеллинга. В середине XIX века его философия стала официальной университетской системой философии в Австрии.

137 *Локк* Джон (1632—1704) — английский философ, создатель идейно-политической доктрины либерализма. Основной философский труд — «Опыт о человеческом разуме» (1690).

138 *Рикардо* Давид (1772—1823) — английский экономист. Один из создателей (наряду с А. Смитом) трудовой теории стоимости.

139 Шелер имеет в виду старца Зосиму.

140 Спекуляция à baisse (фр.) — спекуляция на понижение, игра на понижение.

141 Realiter (лат.) — реально.

142 Homo (лат.) — человек.

143 «Suum cuique» (лат.) — каждому свое.

[144] Si duo faciunt idem, non est idem (лат.) — если двое делают одно и то же, это не одно и то же.

[145] *Бэкон* Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, родоначальник английского сенсуализма и эмпиризма. Главный труд — «Новый органон» (1620).

[146] Здесь и далее Шелер опирается на основные идеи «философии жизни» Ф. Ницше, В. Дильтея и А. Бергсона, ставшие частью его философского мировоззрения. Их изложению и критическому анализу он посвятил специальную работу «Опыты философии жизни. Ницше—Дильтей—Бергсон», вошедшую в книгу «О перевороте в ценностях».

[147] Закончить работу над этой книгой Шелеру помешала первая мировая война. Материалы к ней были впервые опубликованы его женой в 1933 г., а впоследствии вошли в десятый том собрания сочинений Шелера (Сочинения из наследия, том I: «К этике и теории познания») под названием «Феноменология и теория познания» и «Учение о трех фактах».

[148] Res cogitantes (лат., мн. ч.) — мыслящие вещи. Важнейшее понятие метафизики Спинозы, противопоставляемое им понятию «протяженной вещи» (res extensa). Оба понятия обозначают два атрибута единой субстанции (бога).

[149] *Дриш* Ханс (1867—1941) — немецкий биолог и философ, один из основателей витализма.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От переводчика 5
Вводное замечание 7
I. К феноменологии и социологии ресентимента 11
II. Ресентимент и моральная оценка 65
III. Христианская мораль и ресентимент 70
IV. Ресентимент и современное человеколюбие . . 115
V. Ресентимент и другие ценностные смещения в современной морали 148
1. Ценность заработанного и приобретенного собственным трудом 150
2. Субъективирование ценностей 161
3. Возвышение ценности полезного над ценностью жизни, рассмотренное вообще . . . 167
а) Полезное и приятное 172
б) Ценность полезного и ценность жизни, рассмотренные в частности 176
К 1. Живое существо, сумма частей . . . 189
К 2. Орган и орудие 195

ПРИЛОЖЕНИЕ

Примечания и комментарии 207

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей — СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. — 231 с. (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 5-02-026812-7 («Наука»)
ISBN 5-7914-0040-3 («Университетская книга»)

В книге выдающегося немецкого философа Макса Шелера (1874—1928) исследуется феномен, совершивший «переворот в ценностях» современного человечества. В полемике с Ф. Ницше автор защищает идею христианской любви и с помощью феноменологического метода показывает шаткость духовно-нравственных основ западной цивилизации. На русский язык переведена впервые.

Адресована философам, социологам, культурологам, а также всем, кто интересуется проблемами морали.

МАКС ШЕЛЕР

Ресентимент в структуре моралей

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»

Художник *Л. А. Яценко*
Технический редактор *О. Б. Мацылевич*
Компьютерная верстка *Л. Н. Напольской*

Лицензия № 020297 от 23 июня 1997 г.
Подписано к печати 19.11.99. Формат 70×100 1/32.
Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 9.6. Уч.-изд. л. 10.5. Тираж 2000 экз.
Тип. зак. № 3676 . С 282

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.